



Maestría en Ciencia Política y Sociología

Jean-Jacques Rousseau: del problema del mal a una religión civil

Tesista: Alicia C. Pérez Martínez

Director de Tesis: Dr. Enrique Aguilar

**Tesis para optar por el grado académico de
Magíster en Ciencia Política y Sociología**

Fecha: 07/12/2017

ÍNDICE

Introducción	1
--------------------	---

Primera parte

El problema del mal

I.	Planteo teórico de la cuestión	6
II.	El terremoto de Lisboa.....	13
III.	Carta de Voltaire sobre el desastre de Lisboa	16
IV.	La respuesta de Rousseau	22
V.	La solución de Rousseau al problema de la teodicea: el mal como mal moral	27
VI.	El remedio en el mal	29
VII.	Una “religión natural”	33
	- Rechazo al ateísmo y a la intolerancia	39

Segunda parte

Religión civil en Rousseau

I.	Planteo del desarrollo teórico	47
II.	El Legislador como figura extraordinaria	48
III.	Religión civil: ¿sustituto del Legislador?	55
	1. ¿Por qué una religión?	57
	2. ¿Por qué no el cristianismo?	59
	3. ¿Por qué no el paganismo?	64
	4. ¿Por qué una religión civil?	67
IV.	Huida a los márgenes	73

Consideraciones finales	79
Bibliografía	88

Resumen

La propuesta de religión civil de Rousseau ha sido motivo de controversias desde su inclusión en la redacción definitiva de *El Contrato social*. Sus contemporáneos lo condenaron igualmente por impío y por beato, y posteriormente sus intérpretes encontraron en ella argumentos suficientes para acusarlo de totalitario. Por otra parte, sus defensores, aun sin desconocer el carácter problemático de su propuesta, han abogado por una interpretación integradora de toda su obra que deje a salvo su espíritu republicano. Este trabajo procura mostrar que en los escritos políticos de Rousseau existe una lógica que guía sus reflexiones sobre el origen del mal y su propuesta religiosa, a la vez que vincula al personaje extraordinario del Legislador con el capítulo de la religión civil. Sostendremos que la lógica de ese entramado tendría por última justificación provocar en el ciudadano un respeto sagrado por las leyes y su patria, y preservar su idea de libertad.

Introducción

“Nunca se acaba de una vez con él: siempre hay que volver a empezar de nuevo, que orientarse de nuevo o que desorientarse, que olvidar las fórmulas y las imágenes que hacían que nos resultase familiar y nos daban la tranquilizadora convicción de haberle definido de una vez por todas. Cada generación descubre de nuevo a Rousseau, en quien encuentra el ejemplo de aquello que quiere ser, o de aquello que rechaza apasionadamente”.

Jean Starobinski¹

La reflexión sobre el valor de las instituciones, de la política, sobre el sentido de la virtud, de la moral pública y privada, del sufrimiento y de la felicidad, responde más a una necesidad ineludible del hombre en sociedad que a un signo de época. En todo caso los signos de época exigen nuevas respuestas a antiguos problemas, como antigua es la dificultad que tenemos para hablar de las cosas simples. Es en este punto donde la lectura de los autores del pasado se vuelve necesaria. En palabras de Todorov, «al leerlos uno tiene la sensación de estar directamente concernido».² Precisamente este autor fue quien, con una intencionalidad más práctica que erudita, eligió los textos de Jean-Jacques Rousseau para ayudarlo a pensar en su propia vida, no por tratarse del autor clásico más atractivo ni sensato, sino por «su intensidad».³

Esa invocación a lo “intenso” que hay en Rousseau esclareció la razón acerca de mi propia elección sobre este autor, sobre el que vuelvo una y otra vez, a pesar de su extremismo, sus contradicciones, su iracundia tantas veces excesiva, que si no desconcierta, molesta, y tantas veces exaspera. Sin embargo su fuerza incontenible nos hace de espejo y nos exige pensar, para entenderlo o para impugnarlo, casi nunca para complacerlo, y es

¹ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, p. 331.

² Tzvetan Todorov, *Frágil Felicidad*, Gedisa, 2008, p. 10.

³ *Ibid*, p. 12.

ese motor el que justifica la lectura y la revisita de su obra. Cassirer dice: «el pensamiento de Rousseau sigue sin presentársenos, todavía hoy, como una concatenación de principios que podamos bosquejar fácilmente para integrarlos (...) en los grandes relatos que componen la filosofía».⁴

La obra de Rousseau es amplia y variada. Su estudio puede ser abordado desde muchas disciplinas: la antropología, la teoría musical, la teoría educativa, la teoría política, la literatura, y seguramente más. Aun cuando esa diversidad pueda resultar un obstáculo para hallar un elemento unificador o de anclaje en sus escritos, es posible identificar en su obra algunos temas recurrentes que funcionan como sostén de su proyecto, como lo es el que se interroga sobre cómo construir la obediencia civil. A su vez, ligado a ese interrogante, la presencia del elemento religioso, ya sea como instrumento que determina el comportamiento del hombre en sociedad o como vehículo de búsqueda personal para conectarse con la divinidad.

Su pensamiento en torno a la religión fue muy variable y proclive a interpretaciones dispares. En todo caso hay un vínculo entre política y sentimiento que atraviesa toda la obra de Rousseau y se manifiesta especialmente en su propuesta de religión civil.⁵ Vincular la moral con principios eternos y sacros con el objeto confeso de provocar un respeto religioso del ciudadano por las leyes y su patria, es lo que propone Rousseau con su “profesión de fe” puramente civil, cuyos artículos debe fijar el soberano, no como dogmas sino como «sentimientos de sociabilidad, sin los cuáles es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel».⁶ No obstante su aclaración de que el soberano no puede obligar a nadie a

⁴ Ernst Cassirer, « El problema Jean-Jacques Rousseau », en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 49.

⁵ En este sentido, Jorge Dotti califica el tono personal de la religiosidad de Jean-Jacques como “Sentimental y político. Su posición se esclarece menos por la distancia que la separa de los cultos institucionalizados, que por la brecha que abre en el frente iluminista con su denuncia del teísmo genérico y del ateísmo difuso entre los *filósofos* y el ambiente aristocrático.” (Jorge Dotti, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Centro Editor de América Latina, La Nueva Biblioteca, Buenos Aires, 1980, p. 20).

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1996, p. 140.

creer en ellos, le reconoce potestad para desterrar al que los desobedeciera «no como a impío, sino como a insociable», e incluso a aplicar la pena de muerte a quien, tras haber reconocido públicamente su creencia en dichos dogmas, se condujera como si no creyera en ellos. En este caso la condena se justifica por haber «mentido ante las leyes».⁷ Aquí Rousseau se muestra implacable: no amar a la patria convierte al ciudadano en indigno, traicionarla en un criminal.

Nos proponemos trazar un recorrido que toma como punto de partida la genealogía que Rousseau propone sobre el **origen del mal**, que conduce al verdadero factor transformador del hombre: la **“religión natural”**. Esa primera instancia surge de la carta enviada por Rousseau a Voltaire el 18 de agosto de 1756 en respuesta a su *Poema sobre el desastre de Lisboa* y al rechazo de Voltaire del axioma “Todo está bien” sostenido por el poeta inglés Alexander Pope. Se pondrá en contexto la cuestión teórica del problema del mal que se confronta en la polémica Voltaire-Rousseau sobre el desastre de Lisboa, y que anuncia la respuesta de Rousseau al problema de la teodicea. *La profesión de fe del vicario saboyano*, *Cartas escritas desde la montaña*, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y el *Discurso sobre las ciencias y las artes* serán una fuente fundamental de esta etapa de la investigación.

La segunda parte del trabajo propone analizar dos instancias fundamentales en el concepto religioso-político de Rousseau: la fundación de la sociedad civil y su conservación. Estos dos momentos están contemplados en *Del Contrato social*, capítulo 7, libro II – “Del legislador”- y capítulo 8, libro IV – “De la religión civil”-, respectivamente, ubicación que marca una diferencia respecto del *Manuscrito de Ginebra*,⁸ primera versión del *El Contrato social*.

⁷ *Ibid.*

⁸ Todas las referencias y citas que se hagan del *Manuscrito de Ginebra*, primera versión de *El Contrato social* (1755-1761) y su abreviatura *MdG*, corresponden a la traducción de Vera Waksman en *Devs Moralis, Cuaderno de Filosofía Política*, Número 3, año 2004, pp. 549-608.

En *El Contrato social* Rousseau marca una clara distinción entre la existencia del cuerpo político que surge del pacto social y la voluntad o movimiento que surge de la legislación: «Pues el acto primitivo, por el cual este Cuerpo se forma y se une, no determina todavía nada de lo que debe hacer para conservarse».⁹ Entre ambas instancias hay tensiones irreductibles: si el pacto social vuelve a los individuos “ciudadanos”, luego hay que garantizar que cada ciudadano respete la voluntad general. Aquí nos encontramos con una primera dificultad: ¿quién puede garantizar ese pasaje desde los principios que dan legitimidad al cuerpo político, a su aplicación y duración en el tiempo? «¿cuál es esa ciencia? (...) ¿Qué virtudes debe tener aquel que se atreva a ejercerla?».¹⁰ Rousseau le asigna esa función mediadora al Legislador, figura extraordinaria y objeto de permanentes controversias entre sus intérpretes.

Para dar cuenta de algunas de esas diferencias interpretativas que propone el análisis de tan compleja figura, nos valdremos de las lecturas de dos autores que, sin ser antagónicas, llegan a conclusiones bien distintas acerca de la consistencia, no solo de la figura extraordinaria del Legislador, sino del pensamiento de Rousseau, fundamentalmente respecto de su concepción de la libertad. Las lecturas pertenecen a Vera Waksman, quien analiza la obra de Rousseau tomando la noción de “amor de sí mismo” como hilo conductor, por el cual se llega a apreciar la unidad de su obra “así como la preocupación central acerca de la libertad y la necesidad de plantear que otro tipo de hombre es posible”.¹¹ La otra mirada sobre la función del Legislador de Rousseau en la conformación del cuerpo político la encontramos en Leo Strauss para quien “La primera crisis de la modernidad sucedió en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau”.¹² Hay un grado de complejidad y

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, op. cit., p. 578; también en la versión definitiva de *Del Contrato social*, libro II, cap. VI “De la ley”.

¹⁰ *Ibid*, en *MdG*, (no se incluye en la versión definitiva).

¹¹ Vera Waksman, *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2016, p. 395.

¹² Leo Strauss, *Derecho natural e historia*, con introducción de Claudia Hilb, Prometeo, Buenos Aires, 2014. Para el autor, Rousseau, como otros antes que él, sintió “que la aventura moderna era un error radical”

riqueza en Strauss, a quien me acerco guiada a través de la erudita lectura de Claudia Hilb.¹³ Se volverá sobre ambos autores hacia el final de nuestro recorrido, para dar cuenta de la última justificación de la sociedad civil que ofrece Rousseau y que le permite rescatar, o no, según se crea, su idea de libertad a partir del retiro del individuo (o de cierto tipo de individuo) a los márgenes de la ciudad.

Pero antes habremos de ocuparme de la noción de *religión civil* que presenta Rousseau, y para ello acudimos a dos autores que difieren claramente en sus conclusiones. Ellos son Ghislain Waterlot¹⁴ quien, partiendo de una visión integradora de toda la obra de Rousseau, asume la inclusión de la religión natural dentro de la religión civil, y Roland Beiner,¹⁵ quien propone un análisis crítico del capítulo 8, libro 4 de *El Contrato social*, dirigido a mostrar el dilema que encierra la propuesta de Rousseau de cara a sus ideales republicanos.

Ese encuentro entre ambos textos se articula a partir de cuatro preguntas: 1. ¿por qué una religión? 2. ¿por qué no el cristianismo? 3. ¿por qué no el paganismo? 4. ¿por qué una religión civil?

y buscó “el remedio en un retorno al pensamiento clásico, (pero) su retorno a la antigüedad fue al mismo tiempo un avance de la modernidad”, p. 285.

¹³ Esta autora reflexiona acerca del Rousseau de Strauss a través de un recorrido de los dos escritos principales que Strauss dedicó al pensamiento de Rousseau: “On the Intention of Rousseau” del año 1947, en *Social Research*, vol. 14, núm. 1/4, 1947, pp. 455-487, ed. on line: <https://es.scribd.com/doc/47125297/L-Strauss-On-the-Intention-of-Rousseau>, y el capítulo 6.a de *Derecho natural e historia* escrito en el año 1953 (*Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1972 [trad. esp: *Derecho Natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2014], marcando diferencias significativas entre ambos. (Claudia Hilb, *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno de Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2016).

¹⁴ Ghislain Waterlot, *Rousseau. Religión y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2008.

¹⁵ Roland Beiner, Vol. 55, No. 4 (Autumn, 1993), pp. 617-638, Published by: [Cambridge University Press](https://www.cambridge.org/core) for the [University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics](https://www.cambridge.org/core) Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1407609>

Primera parte

El problema del mal

I. Planteo teórico de la cuestión

La perplejidad ante su existencia no perdió actualidad. Cuando es provocado por fenómenos de la naturaleza, nos sentimos vulnerables e impotentes. Si es generado por la malignidad humana, nos invade el horror y el desconcierto. Nunca dejamos de reconocerlo, pero a veces nos cuesta nombrarlo, más aún conjurarlo, cuando las dimensiones que alcanzan exceden incluso a la palabra que lo nombra.¹⁶ Nuestra comprensión del mal no permaneció inalterable a través del tiempo, fue modificándose junto con los desarrollos intelectuales de cada época histórica, de tal modo que ciertos sucesos que en algún momento pudieron considerarse males, generalmente ligados a la naturaleza, en épocas posteriores fueron entendidos como catástrofes naturales.¹⁷ Pero la pregunta sobre la naturaleza y el origen del mal, como problema filosófico y teológico, hay que remontarla a Agustín de Hipona: si Dios existe, qué es el mal; si el mal existe, a qué llamamos Dios.¹⁸

¹⁶ Aquí la palabra pierde, en el sentido poético borgeano, el carácter de prototipo de la cosa que nombra: «Si (como el griego afirma en el *Cratilo*) el nombre es arquetipo de la cosa, en las letras de *rosa* está la rosa y todo el Nilo en la palabra *Nilo*», Jorge Luis Borges, “El Golem” en *Obras Completas II 1952-1972*, Emecé, España, 1996, p. 263.

¹⁷ Susan Neiman aborda, a partir de dicha consigna, una extraordinaria investigación histórica sobre los desarrollos intelectuales acerca del problema del mal en el pensamiento moderno, tomando como ejes dos acontecimientos: el terremoto de Lisboa y el genocidio de Auschwitz, considerados respectivamente como el principio y el fin de la era moderna. (Susan Neiman, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 2012).

¹⁸ «¿Dónde, pues, está el mal y de dónde y por dónde se ha infiltrado aquí? ¿Cuál es su raíz y cuál su semilla? ¿O será que no existe en absoluto? Por lo tanto, ¿por qué tememos y nos guardamos de lo que no existe? (...) o es un mal lo que tememos o es un mal porque lo tememos. Entonces, ¿de dónde procede, puesto que Dios, que es bueno, ha hecho todas las cosas, también buenas? (...) ¿De dónde viene el mal? ¿Es que una parte de la materia de la que hizo las cosas era mala, y le dio forma y la ordenó, pero dejó algo en ella que no pudiera volverse buena? ¿Por qué sucedió esto? ¿Acaso no tenía el poder de cambiarla y transformarla por entero para que no quedase rastro de mal, siendo Él omnipotente?» (San

Antes de su conversión al cristianismo, Agustín encontró respuestas en las teorías maniqueas que veían en la naturaleza un dualismo de sustancias: la Oscuridad y la Luz, el Mal y el Bien en coexistencia desde el principio de los tiempos. Entendido el mundo como un escenario de poderes buenos y poderes malos, el ámbito de la libertad del hombre, y por consiguiente su responsabilidad, quedaba muy restringido. Dado que el mal podemos encontrarlo en una “naturaleza mala”, no hace falta atribuírselo a la acción del hombre.

Pero la aceptación de ese dualismo ponía en duda las propiedades de inmutabilidad y de incorruptibilidad de Dios. Tras su conversión, Agustín se aparta de las explicaciones maniqueas y asume que “todo es un bien”, y que el mal, en tanto carencia, solo puede entenderse como una disminución del bien creado, que nunca será absoluto, porque lo único Absoluto es el Bien. Agustín diferencia el mal físico, que se presenta como una deficiencia en el cuerpo o en la salud, incluso psíquica, del mal moral que se configura cuando una voluntad humana plenamente capaz para dirigirse al bien, declina en su elección. No podría decirse propiamente que elige el mal, pues en tanto el mal *no es*, no sería una opción en sí misma. Más bien sería la consecuencia de no haber elegido el bien, en el sentido del “bien mayor”. Si lo que se elige es menos, la voluntad denota una deficiencia, una elección corrompida.¹⁹

Es decir, en la naturaleza hay un orden dado, donde todo es perecedero, pero conlleva un movimiento cíclico que siempre confluye hacia el bien: *está bien*. En el hombre es diferente, pues en razón de su libertad y de la posibilidad de una voluntad propia, puede apartarse de Dios intencionadamente. El orden no le es dado al hombre completamente de antemano, tiene que alcanzarlo, y para Agustín el camino es el de la obediencia a Dios.

Agustín, *Confesiones*, Libro VII, capítulo V, número 7, pp. 342/3; Introducción, traducción y notas de Alfredo Encuentra Ortega, Gredos, Madrid, 2010, versión en línea: <https://es.scribd.com/doc/240386498/SAN-AGUSTIN-Confesiones-Gredos#>.

¹⁹ De acuerdo a Safranski, “Agustín esclarece lo expuesto con el ejemplo de las tinieblas. Éstas no tienen ninguna causa, sino que son la ausencia del efecto de la luz; y los tonos grises son una consecuencia de la disminución del efecto de la misma. A la manera de las tinieblas, el mal no tiene ningún ser propio, sino es un defecto de ser, de luz, de bien”. Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, 2013, p. 53.

Como lo relata el Génesis, Dios creo al hombre a imagen suya, es decir, lo bendijo, y también le dio voluntad para elegir lo mejor, o caer: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieras de él, morirás sin remedio» (Génesis 2:16 -17). A partir de aquí todo mal, o impedimento de hacer el bien, no será querido por Dios sino por el hombre, esto es, el Paraíso y la prueba de la libertad. Éste será el motivo principal de la teodicea o defensa de la causa de Dios, que a partir de Leibniz tomaran muchos pensadores modernos.

La *Teodicea* de Leibniz fue, en parte, una respuesta a la controversia generada por la paradoja de Bayle, que planteó el dilema de querer conciliar la omnipotencia divina con la existencia del mal: Dios o no quiere o no puede evitar el mal, lo primero pone en jaque su bondad, lo segundo su omnipotencia. Precisamente el objeto de la empresa que aborda Leibniz es el de conciliar la bondad de Dios con la existencia del mal, sin menoscabo de la omnisciencia, la omnipotencia, la suprema bondad, y todo excelso atributo que hacen de Dios el ser absolutamente perfecto. La posibilidad de esa defensa está en la razón, en primer lugar, porque a través de ella podemos comprender “correctamente” a Dios, y en segundo término en la participación que en un grado ínfimo tiene el hombre en esas perfecciones. La *Teodicea* quiere probar que la fe y la razón no son incompatibles.²⁰

La defensa de Leibniz descansa en la división de tipos de *bienes* y *males* en metafísicos, físicos y morales. El mal metafísico refiere a la imperfección original de toda criatura, y hace a su esencia. En tal sentido, se manifiesta como condición necesaria de los otros tipos de males. El problema está en cómo pensar el mal metafísico en relación con Dios. Para Rodolfo Fazio, el mal “encuentra su origen en la naturaleza ideal de la criatura, la

²⁰ Dice Leibniz: «Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, sólo que Él las posee sin límites; es un océano del cual a nosotros sólo han llegado algunas gotas. Hay en nosotros algún poder, algún conocimiento, alguna bondad, pero en Dios se dan todas estas cosas en su integridad», citado en Rodolfo Fazio, “Dios ante el mal. La Teodicea leibniziana” en *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Beatriz von Bilderling (compiladora), Eudeba, Buenos Aires, 2009, p. 61, [la cita corresponde a G. W. Leibniz, *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción Patricio de Azcárate, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, p. 25].

cual, en tanto se halla en la región de las verdades eternas, no depende de la voluntad de Dios, sino de su entendimiento. Es este movimiento el que le permite a Leibniz ubicar el origen del mal en la esencia de la criatura, quitándole, de este modo, responsabilidad a Dios".²¹

Así, a partir de la presencia del mal desde el origen, se comprende la deducción del *mejor de los mundos posibles* en el que centra Leibniz la respuesta al problema del mal. No es algo que podamos entender, pero sí en lo que debemos *creer*, porque es el mundo que creó Dios dadas sus perfecciones:

Pero en los tesoros de la sabiduría divina, es decir, del Dios escondido y (lo que es lo mismo) en la armonía universal de las cosas, se oculta el *báthos* [profundidad], que le ha hecho considerar a Dios que esta serie del universo es la mejor y preferible de todas.²²

Para Cassirer la filosofía de Leibniz implica el surgimiento de una nueva potencia espiritual que no admite separación entre su lógica y su matemática, por un lado, y su metafísica por otro, porque toda su filosofía surge de la matemática.²³ Su pensamiento será de gran influencia en la cultura francesa del siglo XVIII, fundamentalmente su idea de *evolución*, aun cuando algunos autores no acuerden con sus principios metafísicos. Voltaire tal vez haya sido quien más ironizó sobre la teodicea de Leibniz, y más específicamente contra el optimismo metafísico, expresadas sin eufemismos en su cuento filosófico *Cándido*.²⁴

²¹ Rodolfo Fazio, *op. cit.*, p. 69. El autor señala, asimismo, las dificultades que se presentan a la hora de saber qué entendía Leibniz por "mal metafísico", dadas las escasas referencias que hace de tal mal en su obra.

²² *Ibid*, p. 71.

²³ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pp. 44-45. En esta obra encontramos una excelente introducción de la metafísica de Leibniz a partir de su concepto de *substancia* y la naturaleza dinámica de la mónada leibniziana, que colabora a la comprensión del sentido del mundo de este autor y su concepto de "todo" a partir del cual ya no se concibe como una mera suma de partes, sino como un sistema en evolución permanente perfectamente armónico.

²⁴ Voltaire escribe el cuento *Cándido* en 1758 en clave de parodia, sátira, incluso como indagación filosófica. Allí le dedica un capítulo al terremoto de Lisboa, narrando las peripecias de Cándido y Pangloss, en un tono mucho más ligero que el utilizado en el *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Se puede leer un

La filosofía “ilustrada” tendrá como enemigo común la idea del pecado original, no así a la religión, aun cuando muchos de sus ataques parecieran dirigirse contra ella. Fue Pascal quien más profundamente planteó el problema del pecado original en el siglo XVII, sobre el que volverán una y otra vez los autores de la *Enciclopedia*, acaso por una “interna necesidad”, como sostiene Cassirer, para quien la hipótesis que plantea Pascal en las *Pensées* es la “impotencia completa de la razón”, incapaz de llegar por sí misma a cualquier certeza, “y que sólo puede alcanzar la verdad sometiéndose sin reservas a la fe”, entendiéndose esa sumisión no como necesaria sino como demostrable. La *existencia*, en que nos hallamos directamente implicados, nos es conocida y dada pero se funda en un algo desconocido.²⁵

Pero el rechazo de la Ilustración al misterio del pecado original no elude el problema del mal, y su creencia en la ciencia y el progreso tampoco será un motivo para apartarse de la fe, sino más bien una prueba del orden del universo. En todo caso el acento de los ilustrados no estará puesto en el dolor y la maldad sino en la *felicidad*. Más que el origen del mal hay que buscar las fuentes de la felicidad, y esa búsqueda no se dirige a causas ocultas y desconocidas sino a lo concreto e inmediato, y en este mundo. Nada más lejano que la visión pascaliana de la miseria humana.

En Inglaterra fue el conde de Shaftesbury quien mejor expresó ese optimismo racionalista.²⁶ Lo abordó desde un punto de vista “estético”, donde la naturaleza de la *verdad* es inseparable de la idea de *belleza*, que no puede captarse solo a través de los sentidos, sino que requiere de un estado de contemplación pura. El sentido de la vida no se puede buscar en la materia sino en la forma, es decir, alejado de toda idea de posesión y de placer.

agudo análisis de este cuento de Voltaire en el capítulo que le dedica Jean Starobinski en *Remedio en el mal* (cap. IV “La escopeta de dos tiros de Voltaire”), Ana Machado Libros, Madrid, España, 2000, p. 139.

²⁵ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración...*, *op. cit.* pp. 164-166.

²⁶ *Ibid*, p. 174. Para Cassirer, fue uno de los dos pensadores del siglo XVIII que aborda la idea de “finalidad”, que por principio trasciende toda dimensión de placer y dolor, anticipándose de algún modo al pensamiento kantiano. El otro pensador que señala el autor es Jean-Jacques Rousseau.

Pero el poema preferido y de mayor divulgación en el siglo de las Luces, que refleja el optimismo en auge, fue *El ensayo sobre el hombre*²⁷ de Alexander Pope, publicado en 1734, ponderado desde Kant y Rousseau hasta Hume y Voltaire:

Toda la Naturaleza no es sino Arte, desconocido para ti;
 Todo Azar, Dirección que no puedes percibir;
 Todo Discordia, Armonía no comprendida;
 Todo en parte Mal, el Bien universal:
 Y a pesar del Orgullo, a pesar de la falible Razón,
 Una verdad es clara, *todo lo que es, está bien.*

Pope defiende el orden establecido de modo inquebrantable, ni siquiera se plantea la creación como el mejor de los mundos posibles, al modo de Leibniz. Lo cierto es que su poema será funcional a la premisa de *felicidad* imperante en el siglo XVIII, que buscaba desterrar todo sentimiento de lo trágico de la existencia. Es así como la época recoge el lema *Todo está bien* de Pope para analizar el problema del mal.

En 1753 la Academia de Berlín propone una investigación sobre la doctrina popeana que incluya la frase “todo está bien”. Cada concursante debía determinar el sentido de esa frase, compararla con la doctrina del optimismo, y finalmente establecer las razones a favor o en contra del sistema de Pope.²⁸

El *Ensayo* de Pope, a diferencia de los escritos de Bayle o de Leibniz fundamentados en argumentos filosóficos, está escrito como poema, con los recursos metafóricos y paradójales del género, sin necesidad de justificación, por lo cual fue criticado de confuso, y aun encaminado intencionalmente hacia la confusión. En opinión de Neiman, esa acusación no sería del todo justa, dado que Pope no buscaba resolver la complejidad de los asuntos

²⁷ Alexander Pope, *Ensayo sobre el hombre. Poema de Pope*, traducido del inglés por Gregorio Gonzalo Azaola, Biblioteca Nacional de España, Madrid, 1821. Versión en línea en: <https://es.scribd.com/doc/190262854/Alexander-Pope-Discurso-Sobre-El-Hombre>

²⁸ La propuesta de la Academia está citada por Susan Neiman, en *El mal en el pensamiento moderno...; op. cit.*, p. 62.

en discusión, sino exponerlos. Pope acordaba con Bayle en la imposibilidad de comprender el orden del universo y con Leibniz en que solo la fe puede resolver el problema del mal, pero se diferencia de ambos por un cambio de enfoque. Pope puso el acento en el *hombre*, cambiando con ello el eje del problema y quitando “el cerrojo a una puerta hacia la modernidad que Rousseau abriría. Pues el *Ensayo*, que comienza y termina con una defensa de la Providencia, es después de todo un *Ensayo sobre el hombre*.”²⁹

Esta nueva mirada importa fundamentalmente un cambio en el sujeto de imputación: ya no es Dios el responsable sino el hombre. Por lo tanto el problema deja de ser metafísico o teológico e ingresa en el ámbito de la ética:

Conócete a ti mismo y no te imagines poder sondear la divinidad.

El estudio más propio de la especie humana es el hombre (...)

No nació sino para morir,

Y no discurre más que para errar;

Y su razón es tal

Que ignora igualmente

Si piensa demasiado,

Ó si demasiado poco.³⁰

Esta búsqueda hacia el interior del hombre para conocer y reconocer en nosotros la diferencia entre el bien y el mal, dirigida a un obrar virtuoso y alejado de la noción de pecado original, anuncia el pensamiento de Rousseau: el Newton de la mente.³¹

²⁹ *Ibid*, pp. 65-66.

³⁰ Alexander Pope, primer párrafo de la Epístola Segunda del *Ensayo...*; *op. cit.*, p. 20.

³¹ Kant le asignó ese lugar a Rousseau, entendiéndolo que fue él quien resolvió el problema de la *teodicea*: «Newton advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, y desde aquel momento los cometas trazan trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo esa diversidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones. Anteriormente seguían siendo válidas las objeciones de Alfonso [X el Sabio] y de Manes. Tras Newton y Rousseau Dios está justificado y en lo sucesivo es verdadera la doctrina de Pope», citado en Cassirer en el capítulo “El problema Jean-Jacques Rousseau” en *Rousseau, Kant, Goethe*, *op.cit.*, p. 91 [la cita es de Immanuel Kant, I., *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo*

Pero estas discusiones se verán alteradas por un acontecimiento natural que, además de miles de víctimas, causó una fuerte impresión en el mundo intelectual de occidente, marcando, para algunos autores, el principio de los tiempos modernos.

II. El terremoto de Lisboa

El 1° de noviembre de 1755, en una apacible y soleada mañana de domingo, con sus habitantes paseando por las ferias y los feligreses asistiendo a la misa de celebración de Todos los Santos, un terremoto seguido por una serie de *tsunamis* destruyó casi por completo la ciudad de Lisboa. Las crónicas de la época describen con patetismo cómo, súbita y rápidamente, miles de personas quedaron sepultadas entre los escombros, engullidas por la fauces del embravecido mar o carbonizadas por los incendios que rápidamente se propagaron, incluso atacadas y asesinadas por los criminales que escapaban de las prisiones.³² El número de víctimas se calculó en treinta o cuarenta mil. Por la intensidad del terremoto hubo temblores en las ciudades de Cádiz, Málaga y Tánger, y hasta las quietas aguas de los lagos de Suiza recibieron sus efectos. Testigos presenciales difundieron la noticia en los países vecinos, y rápidamente se gestó un movimiento de ayuda a las víctimas de parte de los gobiernos de España, Francia e Inglaterra.

Se cuenta que José I, rey de Portugal, preguntó a su influyente ministro Pombal qué podían hacer ante semejante catástrofe, y la respuesta fue: Enterrar a los muertos y dar de comer a los vivos. Esa sería la consigna con que Pombal emprendió la reconstrucción de Lisboa, llevando a cabo lo que hoy llamaríamos una verdadera política de Estado. Se cambió el trazado de la ciudad y se hizo un nuevo orden edilicio; fueron tomadas impor-

sublime», Ak. XX, p. 58]. Cassirer refiere asimismo la dificultad que hay en interpretar tan curiosas afirmaciones.

³² Un relato detallado con numerosas referencias históricas de la época se encuentra en *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*; estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas críticas de Alicia Villar, Alianza, Madrid, 1995.

tantes medidas sanitarias para paliar las enfermedades; se garantizó la publicación del semanario, sin interrupción alguna, para mantener informada a la población y ganarle a las especulaciones que pregonaban explicaciones sobrenaturales de los hechos. Para volver a la normalidad había que tratar al terrible acontecimiento como un hecho de la naturaleza, nada más.

Sin embargo ello no fue fácil. La tensión entre las explicaciones naturalistas y las que consideraban que el terremoto había sido un castigo de Dios por los excesos y pecados de los hombres se intensificaron luego del sismo.³³ En Lisboa se trató de una cuestión de supervivencia: si se quería reconstruir la ciudad y salvar vidas de las pestes y enfermedades, había que actuar rápido con medidas concretas y racionales. Pero en el resto del mundo occidental el terremoto de Lisboa impresionó como no lo había hecho ningún otro evento, generando un importante debate entre los intelectuales ilustrados acerca de las causas y el origen del mal.

La modernidad había conocido otros terremotos de gran intensidad. En 1746 en Lima, Perú, un terremoto y maremoto hicieron desaparecer la ciudad del Callao. Al final del siglo XVII un terremoto arrasó la ciudad de Port Royal en Jamaica. Ninguno mereció la atención de los intelectuales. La pregunta sería entonces: ¿por qué Lisboa? ¿Por qué marcó un hito histórico que inicia el pensamiento moderno? Para Neiman “el terremoto cayó en tierra fértil”,³⁴ no creó el debate, sino que lo atravesó. En el siglo XVIII la naturaleza ya no era vista como un prodigio, sino que contaba con un significado propio, con autoridad moral y con explicación científica. Immanuel Kant fue uno de los intelectuales que se pro-

³³ Estas segundas explicaciones fueron sostenidas principalmente por los jesuitas. Entre ellos por el clérigo italiano Malagrida que instaba en sus diarios sermones al arrepentimiento de los pecados mediante ayunos, azotes, permanente oración y meditación, ya que lo único que importaba, en ese estado de horas finales, era la salvación de las almas del infierno. Finalmente Malagrida sería ejecutado en 1761 acusado de conjurar contra el rey.

³⁴ Susan Neiman, *op.cit*, p. 313.

nunció manteniendo el tema dentro de los dominios de la ciencia y fuera del juicio de Dios, difundiendo su teoría de las fallas tectónicas.³⁵

Además Lisboa era una ciudad europea, con un comercio próspero y una ubicación geográfica estratégica para la comunicación con el resto del mundo. Tenía un preciado patrimonio cultural, con obras de Tiziano y Rubens, piezas de oro y plata en iglesias y palacios de inconmensurable valor. Nada comparable con Lima o Port Royal, donde prevalecían los indios, negros y piratas, desbordantes de concupiscencia y pecados que los hacían merecedores de tanto desastre. Claramente Lisboa podría haber sido París o Ginebra o Londres, por su cercanía geográfica y cultural. Lo dijo Voltaire en su poema: «Lisboa, que ya no existe, ¿tuvo acaso más vicios que Londres, o París, sumidos en las delicias?».³⁶

El debate que atravesó Lisboa es el de la bondad de la Creación y los fundamentos de la fe, en un contexto histórico presidido por la razón, que cuestionaba un orden dado, no solo religioso, sino también político y social. Se buscaba explicar científicamente sucesos naturales, y también alcanzar un orden social más justo.

El cambio más significativo que provocó el terremoto de Lisboa en la conciencia moderna, fue el abandono de toda idea de correspondencia entre los males naturales y los morales. Los desastres naturales, merced a la ciencia, se pueden predecir, controlar, paliar sus efectos, pero no interpretar. Leibniz y Pope marcaron un camino en ese sentido, desligando los infortunios naturales de castigos divinos.³⁷ En tanto que Voltaire abandonará, por un breve lapso, su gusto por el *bon vivre*, tras padecer una crisis de pesimismo que lo llevó a escribir su poema sobre el desastre de Lisboa, el que diese a leer, entre

³⁵ Kant escribió tres ensayos sobre terremotos para un semanario de Königsberg en 1756. Si bien se mantuvo dentro de los límites de una explicación científica, también expresó la imposibilidad del hombre por evitarlos o escapar de sus trágicas consecuencias. Aun cuando pueda ser entendido como una forma racional de medirse el hombre en relación al universo, años más tarde se arrepentirá de la defensa del optimismo que surge de esos escritos de juventud.

³⁶ Voltaire, verso n° 20 del Poema sobre el desastre de Lisboa o Exámen de este axioma: «Todo está bien», traducido y publicado por Alicia Villar en *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha; op cit.* 159.

³⁷ Leibniz escribió: “Un Calígula solo, un Nerón, han causado más mal que un terremoto”, citado en Susan Neiman, *op. cit.*, p. 316.

otros, a Rousseau.³⁸ Éste responde a Voltaire el envío del poema con una carta que prelude su “Profesión de Fe del Vicario Saboyano”, contenido en el capítulo IV del *Emilio*. Pero antes de llegar al vicario, nos ocuparemos de Voltaire y su poema.

III. Carta de Voltaire sobre el desastre de Lisboa

Pocos meses después del terremoto de Lisboa, Voltaire, ya instalado en su residencia “Las Delicias” en Suiza, manifiesta una fuerte impresión causada por ese suceso y redacta el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, que circula en forma clandestina, incluso en versiones apócrifas, generando un claro descontento en los calvinistas suizos, a quienes no pretendía disgustar. Es así como Voltaire decide publicar su poema a través de sus editores habituales, los Hnos. Cramer, bajo el título *Poema sobre el desastre de Lisboa y sobre la Ley Natural* con prefacios y notas, que denotaban, uno y otro, sentimientos claramente incompatibles.³⁹ Esa inconsistencia será especialmente señalada por Rousseau en la carta a Voltaire en ocasión de responder a su dedicado envío.

Voltaire escribe el *Poema sobre la Ley Natural* como reacción contra el materialismo extremo de La Mettrie en un contexto donde se buscaba imponer a la filosofía como alternativa superadora de la religión católica, donde la opción por la virtud y la moral tuviese su justificación en el conocimiento y la razón y no en el castigo divino. Su ataque era contra la religión revelada y contra lo clerical [recuérdese su lema «*écrâsez l’infâme*»],

³⁸ Rousseau recibió un ejemplar del poema a través de su amigo Duclos, a pedido de Voltaire, solicitándole también su remisión a d’Alembert y a Diderot, confiando en que ninguno de ellos “denunciarán estos sermones”, (cfr. Alicia Villar, en *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, op. cit. p. 39).

³⁹ La edición de ambos poemas fue en marzo de 1756, pero el *Poema sobre la Ley Natural*, que hasta entonces nunca había sido publicado, fue escrito en 1752 y dedicado al rey Federico II de Prusia, antes de su ruptura con el monarca tras una larga amistad. Sobre su amistad con el rey Federico II y las diatribas en el seno de la Academia de Berlín entre los intelectuales - que terminará en una complicada huida de Voltaire de Berlín a París-, puede consultarse el detallado relato en Élisabeth Badinter, *Las pasiones intelectuales. II Exigencia de dignidad (1751-1762)*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2009, pp. 65-98.

no contra el ateísmo.⁴⁰ Como deísta⁴¹ defendía la religión natural, que implicaba la fe pero sin revelación ni misterio. Ese camino era el único que aseguraba una ley moral para todos [«Adora a tu Dios, sé justo y ama a tu patria»]⁴² y la tolerancia dentro del Estado. Sobre ese eje construye su poema sobre la Ley Natural.

El poema no escatima en alabanzas al rey Federico II, destinatario de la pieza literaria, pero lo que busca transmitir, fundamentalmente, son dos ideas: la necesidad de una moral universal - a la que se llega únicamente a través de la religión natural-,⁴³ y la defensa de la tolerancia dentro del Estado.⁴⁴ Además dedica elogios y referencias a Pope: «Llevó la antorcha hasta el abismo del ser, y el hombre, sólo con él, aprende a conocerse»⁴⁵ y al “docto *Leibniz*”, contra los que no ahorrará irónicos ataques en su otro poema de la misma publicación.

En otro contexto social y personal, Voltaire escribe el *Poema sobre el desastre de Lisboa*,⁴⁶ conocido también como “Sermón contra Pope”. Afectado y sorprendido por la noticia del terremoto, y a su vez sumido en un estado de tristeza por circunstancias de or-

⁴⁰ En su artículo sobre el ateísmo en el *Diccionario Filosófico*, luego de considerar que “el fanatismo es mil veces más funesto”, dice Voltaire: “Es indudable que, en una ciudad civilizada, es infinitamente más útil tener una religión, incluso mala, que no tener ninguna. [...] Es pues imprescindible para el príncipe y para los pueblos que tengan bien grabado en el espíritu la idea de un Ser Supremo, creador, gobernador, remunerador y vengador”, Akal, 2009, pp. 75-84.

⁴¹ Para entonces todavía la idea de una religión natural racional era común al deísmo y al teísmo. Luego se diferenciarán de acuerdo nieguen la revelación (deístas) o la admitan (teístas). Algunos autores atribuyen a Diderot haber marcado esa diferencia.

⁴² Verso 64 del “Poema sobre la Ley Natural”, publicado en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau ..., op. cit.* pp. 116-136.

⁴³ Con un tono bien rousseauiano, llama al recogimiento interior y a escuchar la voz de la naturaleza: «Hay que buscar sus rasgos en el fondo de nuestros corazones: si Dios no está en nosotros, entonces nunca existió». *Ibid*, verso 35, p. 118

⁴⁴ Voltaire le pide al hombre que sea dulce, compasivo, indulgente porque «Quien perdona tiene razón, y la cólera se engaña. En nuestros días pasajeros de penas y miserias, Hijos de un mismo Dios, vivamos al menos como hermanos». *Ibid*, verso 98-100, p. 131.

⁴⁵ *Ibid*, Versos 17-18, p. 117.

⁴⁶ Publicado en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau..., op. cit.*, pp. 158-166.

den personal,⁴⁷ Voltaire no se privó de transferir su estado de ánimo al poema, que replicó en su correspondencia de la época.⁴⁸

El poema, tal como lo dice su título, cuestiona fuertemente el axioma de Pope “Todo está bien”, contrastándolo con las fatales consecuencias del terremoto de Lisboa. Voltaire les habla a los filósofos que defienden el optimismo materialista. Los exhorta a guardar silencio ante los que sufren, y a no ofenderlos buscando razones que justifican el mal:

«Todo está bien, decís, y todo es necesario».
 ¿Acaso el universo entero, sin esa sima infernal,
 Sin engullir a Lisboa, hubiera estado peor?⁴⁹

Importa destacar dos aspectos del poema que serán especialmente cuestionados por Rousseau en su respuesta a Voltaire. Uno refiere a la concepción sobre el origen de la existencia del mal, el otro al lugar que ocupa la *Providencia* en el deísmo de cada autor.

Sobre el primero de esos aspectos se advierte en Voltaire un rechazo a diferenciar el mal moral del mal físico. La justificación moral del mal remite al pecado original y a la naturaleza caída del hombre: los pecados de los hombres necesitan ser expiados para alcanzar la redención. Voltaire rechaza el dogma del pecado original⁵⁰ a la vez que niega toda

⁴⁷ En 1749 Mme. du Chatelet fallece luego de dar a luz la hija concebida con Jean François de Saint-Lambert. Tal circunstancia causó un fuerte efecto en el ánimo de Voltaire, quien había mantenido con Émilie una intensa relación amorosa y filosófica.

⁴⁸ Varias cartas dan cuenta de la perplejidad de Voltaire ante el terremoto de Lisboa y de su rechazo al sistema del optimismo: a D. Juan Roberto Tronchin, del 24 de noviembre de 1755; a D. Ellas Bertrand del 28 y 30 de noviembre de 1755, del 18 de febrero, del 1° de marzo y del 2 de noviembre de 1756; al Sr. De Palissot del 1° de diciembre de 1755; a D. François de Chenevières del 1° de febrero de 1756; a Carlos-Agustín Ferriol, Conde de Argental. 15 de febrero de 1756. Todas ellas publicadas en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau...*, *op. cit.*, pp. 231-249.

⁴⁹ Verso 42-44 del Poema sobre el desastre de Lisboa o Exámen de este axioma: «Todo está bien», publicado en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau...*, *op. cit.*, pp. 158-166.

⁵⁰ Voltaire consideraba que la idea del pecado original es incompatible con la bondad de Dios, y que es un yerro sostener el lema “Todo está bien” de Pope y que Dios creó “el mejor mundo de los posibles” de Leibniz y aceptar al mismo tiempo el dogma del pecado original. Si Dios eligió entre todos los mundos posibles, el mejor ¿qué hacemos con el pecado original?: «*Lo que podamos*; decían Leibniz y sus amigos. Pero en público escribía que el pecado original entraba, por fuerza, en el mejor de los mundos», Voltaire, *Diccionario Filosófico*, *op.cit.*, p.96. También, en carta de Voltaire a Bertrand del 18 de febrero de

cualidad moral al mal provocado por el hombre. El sujeto del “mal”, diríamos, no es quien lo provoca sino quien lo sufre: «El mal moral, sobre el cual se han escrito tantos volúmenes, no es, en el fondo, más que el mal físico. Tal mal moral no es sino un sentimiento doloroso que un ser organizado causa a otro ser organizado».⁵¹

Por otra parte, el problema de la Providencia lo plantea en referencia al encadenamiento providencial de los hechos o cadena causal, y a la aparente contradicción entre la bondad de Dios y la existencia del mal, que califica como *nudo fatal*: «Dios tiene en su mano la cadena y no está encadenado».⁵² Voltaire se explica en sus notas al Poema: «La Cadena universal no es como se ha dicho, una gradación continua que vincula a todos los seres». Admite que todo acontecimiento tiene su causa, pero niega que todo acontecimiento tenga un efecto, porque no todos son esenciales en la serie de los acontecimientos, como expresara Leibniz. «*Todo está encadenado* sólo quiere decir que todo está ordenado. Dios es la causa y el Señor del orden».⁵³

Voltaire reconoce la existencia de un orden providencial, pero ese orden tiene quiebres que dan cuenta de la existencia del mal y del sinsentido de la cadena del ser.⁵⁴ Cuando Zadig se rebela ante el optimismo del lema “todo está bien” e interpela al ángel Jesrad preguntándole por qué no existe entonces sólo el bien, el ángel le contesta que en ese caso «la tierra sería otra tierra, el encadenamiento de los acontecimientos sería otro or-

1756: «Pues, si *todo está bien*, si todo ha sido como debía ser, entonces no existe una naturaleza caída. Por el contrario, si hay mal en el mundo, el mal muestra la corrupción pasada y la reparación futura», Alicia Villar, “Apéndice” en *Voltaire-Rousseau...*, *op. cit.*, p. 245.

⁵¹ Voltaire, «Bien. Del bien y del mal, físico y moral », *Diccionario Filosófico*, en *Œuvres complètes* disponible en línea:

https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Voltaire_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Garnier_tome17.djvu, pp. 579-580, (la traducción es propia). [En lo sucesivo todas las citas del *Diccionario Filosófico* de Voltaire corresponden a la edición de Akal, ya citada].

⁵² Verso 75 del “Poema sobre el desastre de Lisboa”..., *op. cit.*, p. 160.

⁵³ Notas de Voltaire al “Poema sobre el desastre de Lisboa”..., *op. cit.*, pp. 171-172.

⁵⁴ Voltaire se ocupará más extensamente de esta cuestión en su *Diccionario Filosófico*, voces “Cadena de acontecimientos” y “Cadena de los seres creados”; *op. cit.*, pp. 103-108.

den de sabiduría; y este otro orden, que sería perfecto, no puede hallarse más que en la morada eterna del Ser Supremo, a quien el mal no puede acercarse».⁵⁵

Esa aceptación del mal en *Zadig* como parte de la cadena de acontecimientos, tiene en el *Poema* una perspectiva más dramática:

Cuando el hombre osa gemir por un desastre tan terrible,
No es en modo alguno orgulloso, es sensible. (Versos 57-58)

Y ese sentido dramático que le despierta el sufrimiento humano lo lleva a preguntarse sobre la justicia divina y la existencia del mal:

¿Por qué entonces sufrimos bajo un Señor equitativo?
He aquí el nudo fatal que habría que desatar. (Versos 77-78)

Alicia Villar anota que ese «nudo fatal» parece referirse al dilema de Epicuro en la obra de Lactancio y al que refiere Voltaire en la voz “Bien, todo está bien” del *Diccionario Filosófico*: «o Dios quiere suprimir el mal de este mundo y no puede, o lo puede y no lo quiere, o ni lo quiere ni lo puede. Si lo quiere y no lo puede es impotencia, lo que es contrario a la naturaleza de Dios; si lo puede y no lo quiere es maldad, y eso es no menos contrario a su naturaleza; si lo quiere y lo puede (la única de estas posibilidades que conviene a Dios), ¿de dónde viene, pues, el mal sobre la Tierra?».⁵⁶

Este razonamiento remite a San Agustín antes de abandonar los argumentos de los maniqueos sobre el origen del mal. Pero esa invocación en Voltaire señala más una tensión que una certeza, conforme él mismo concluye: «El origen del mal ha sido siempre un abismo del que nadie ha podido ver el fondo».⁵⁷

⁵⁵ Voltaire, *Cándido. Micromegas. Zadig*, Cátedra, 2009, p. 267.

⁵⁶ Voltaire, artículo “Bien (todo está)” del *Diccionario Filosófico...*, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁷ *Ibid.*

El problema del mal para Voltaire es insoluble. Algunos autores interpretan que finalmente asume la fragilidad de la condición humana, pero no como consecuencia de la caída sino de la Naturaleza. A partir de allí, reemplaza el problema del “mal” por el de la “fragilidad humana”: la medida del mal es la conciencia que el hombre tiene del dolor y del padecimiento.⁵⁸ La primera versión del poema concluye totalmente desesperanzada:

Mortales, ¿Qué se necesita? Mortales hay que sufrir,
Someterse en silencio, adorar y morir.

Pero en la versión publicada añade el Prefacio y algunos versos más esperanzados para no dejar «al lector en la tristeza y en la duda», como lo expresa en la carta a Bertrand del 18 febrero de 1756. Así Voltaire refuerza finalmente su creencia en una Providencia que atiende el orden general de las cosas y no los acontecimientos particulares, coincidiendo en este punto con Pope [«No me alzo contra la Providencia», verso 222]. Y concluye su poema con una oración teísta:

Compartiendo la debilidad de los humanos perdidos,
Buscando iluminarme, en una noche oscura,
Sólo sé sufrir y no sé murmurar.
Hubo antaño un califa, que en su última hora,
Al Dios que adoraba dijo por toda oración:
“Te traigo, oh único rey, único ser Infinito,
Todo lo que no tienes en tu inmensidad,
Los defectos, los lamentos, los males y la ignorancia”,
Pero pudo también añadir la *esperanza*. (Versos 226-234)⁵⁹

⁵⁸ Andrea B. Pac, “Voltaire: El poema sobre el desastre de Lisboa o la imposibilidad de justificar el mal”, en *Tras los pasos del mal. Una indagación en la Filosofía moderna*, op.cit., pp. 147-173.

⁵⁹ El objetivo de suavizar la visión trágica del poema parece reñida con su intención de refutar el optimismo popeano y leibniziano. En todo caso su rechazo del pecado original y de la revelación excluye a la esperanza de una vida futura. En oposición a la revelación, sostenía que la esperanza de la existencia después de la muerte responde a un instinto, razón o necesidad de los hombres a ser consolados; «...esperanza, a decir verdad, con frecuencia acompañada de duda. La revelación destruye toda duda, y sitúa la certeza en su lugar». Nota de Voltaire al *Poema sobre el desastre de Lisboa...*, op. cit., p. 175.

IV. La respuesta de Rousseau

Rousseau abre su respuesta con un tono amable y de reconocimiento hacia Voltaire, por el envío de su carta y también por toda su obra hacia la que sigue profesando admiración, pero sin esconder «el desagrado que perturba en este instante la estima que tenía por vuestras lecciones».⁶⁰ Rousseau se identifica con las ideas expresadas en el *Poema sobre la Ley Natural* y centra sus quejas contra el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, que considera más un desvío que una ruptura en la continuidad de la obra de Voltaire.

La principal objeción de Rousseau hacia Voltaire es la crueldad que conlleva el pesimismo de su poema, que niega a las víctimas cualquier tipo de consuelo y reduce a la desesperación. Prefiere el optimismo de Pope y de Leibniz «capaz de consolarme de esos mismos dolores que me describís como insoportables».⁶¹

Rousseau centra el debate en torno a la Providencia, no solo para desagraviarla sino también para exponer su deísmo,⁶² siendo esta carta considerada como un esbozo de la *Profesión de fe del vicario saboyano*, donde expresará en forma más acabada su religión natural (en el sentido de opuesta a religión “revelada”), en tanto vivencia personal centrada en el sentimiento y no en la razón.

Para Rousseau la existencia de Dios no puede demostrarse pero necesita ser aceptada, «porque creer y no creer son las cosas del mundo que menos dependen de mí, ya que el

⁶⁰ Carta de Rousseau a Voltaire del 18 de agosto de 1756, en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau...*, *op cit.*, pp. 183-208. De acuerdo a las notas explicativas de la edición, Rousseau le hace llegar la carta a Voltaire a través del doctor Tronchin, y meses después le envía una copia a la señora d’Houedot y otra a Grimm solicitando reserva. Pero al poco tiempo la carta se publica en Alemania, según Rousseau por una indiscreción de Grimm. Así Rousseau decide editarla en 1764 para evitar ediciones apócrifas.

⁶¹ *Ibid*, p. 185.

⁶² De acuerdo a Pintor-Ramos el encuadre del pensamiento religioso de Rousseau dentro del deísmo “es algo que reconoce explícitamente el vicario saboyano y es lo que le da pie para su crítica implacable y sarcástica a todo orden sobrenatural: [¡Sobrenatural! ¿Qué significa esa palabra? No la entiendo]”. (“Introducción” de *Profesión de Fe del Vicario Saboyano y otros escritos complementarios*, Introducción, traducción y notas de Antonio Pintor-Ramos, Ed. Trotta, 2007, p. 14).

estado de duda es un estado muy violento para mi alma». ⁶³ En cuanto al problema del origen del mal, rechaza el fatalismo de Voltaire que lo lleva a alterar algunas de las perfecciones de Dios, y más aún, a justificar su omnipotencia a expensas de su bondad, porque «Si hay que escoger entre dos errores, prefiero antes el primero». ⁶⁴ Definitivamente el mal no puede estar en Dios. Rousseau dirige su mirada hacia los hombres, son ellos quienes causan sus propias desdichas y también quienes pueden evitarlas: «hombre, no busques el autor del mal, ese autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú haces o que sufres y tanto uno como otro vienen de ti». ⁶⁵

Para Rousseau el origen del mal reside en el mal moral, es decir lo genera el hombre libre y perfectible. Incluso el mal físico, que relativiza, es causado por el hombre: «¿Cuántos desdichados perecieron en ese desastre por querer tomar el uno sus vestidos, el otro sus papeles, el otro su dinero». ⁶⁶ La muerte, en cambio, no es un mal en sí mismo, más que por sus preparativos: «He aprendido en Zadig, y la naturaleza me lo confirma día a día, que una muerte acelerada no siempre es un mal real, y que algunas veces puede resaltar un bien relativo». ⁶⁷

⁶³ “Carta de Rousseau a Voltaire sobre el terremoto de Lisboa”, en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau... op. cit.*, p. 200.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*, prólogo y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1990, p. 381 (versión en línea en <https://es.scribd.com/document/325048405/Rousseau-Jean-Jacques-Emilio-O-La-Educacion-Ed-Alianza>); también en sus *Confesiones*, Libro VIII: «Insensatos, que os quejáis de la naturaleza, aprended que todos vuestros males provienen de vosotros», Alianza, Madrid, 1997, p. 533.

⁶⁶ “Carta de Rousseau a Voltaire sobre el terremoto de Lisboa”, *op. cit.*, p. 187.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 195. Aquí Rousseau alude al ermitaño del cuento *Zadig* donde Voltaire ironiza sobre la cadena universal de los seres defendida por Pope, por Leibniz y también por Rousseau. De acuerdo a esta concepción de origen platónico, el universo se concibe formado por un número infinito de eslabones, que asciende en un orden jerárquico hasta llegar al Ser más perfecto. Sin embargo, en este punto, Rousseau se aparta de Pope y acuerda con Voltaire en excluir a Dios de la cadena, para no confundir al Creador con lo creado. Esa concesión la incluye en la carta: «Por lo demás habéis hecho una corrección muy justa al sistema de Pope, observando que no hay ninguna gradación proporcional entre las criaturas y el creador, y que si la cadena de seres creados conduce a Dios, es porque la sostiene, y no porque la termina».

Rousseau hace una distinción fundamental entre el mal natural y el mal moral, deslindando claramente las esferas en las que cada mal actúa. Los desastres naturales no tienen ningún valor moral porque están vacíos de significado. No hay que buscar en ellos ninguna señal ni castigo, son parte de un orden natural y la única ley que admite es la ley de la naturaleza:

¿Es que el orden del mundo debe cambiar según nuestros caprichos? ¿Es que la naturaleza debe estar sometida a nuestras leyes?⁶⁸

Esa distinción concluyente le permite a Rousseau colocar a la Providencia fuera de toda discusión, de toda intervención en acontecimientos puramente naturales, y anticipándose al esquema de la *Profesión de fe del vicario saboyano*, culpa a los filósofos y a los beatos de haber dañado la causa de Dios: «la Providencia siempre tiene razón para los beatos, y siempre se equivoca para los filósofos». Los acontecimientos particulares de aquí abajo no son nada ante los ojos de Dios, «su Providencia es solo universal, que se contenta con conservar los géneros y las especies, y con presidir todo, sin inquietarse por el modo en que cada individuo pasa esta corta vida».⁶⁹

Señala Susan Neiman⁷⁰ que Rousseau, igual que San Agustín, consideraba la libertad como el mayor don de Dios otorgado a los hombres, pero a diferencia de él, no creía que hubiese una conexión entre el mal moral y el mal natural. De este modo la versión de Rousseau reivindica a Dios sin poner en riesgo a la humanidad: el mal es obra del hombre pero el hombre no es inherentemente perverso. Porque es libre puede elegir el mal, y también por ello puede reparar el daño causado. Esa noción de libertad de Rousseau deja de lado la metafísica e implica el reconocimiento de que la libertad tiene causas reales. Rousseau presenta el problema del mal como un proceso histórico, que como tal evolu-

⁶⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 198.

⁷⁰ Susan Neiman, *op. cit.*, p. 75-76.

ciona en el tiempo. Entenderlo en clave histórica nos permite entender el mundo y nos da esperanza de cambio.⁷¹

En su respuesta a Voltaire, Rousseau reformula el planteo sobre el mal y el sufrimiento. La cuestión no está en saber por qué el hombre no es enteramente feliz «sino por qué existe»; o dicho de otro modo, en saber si fue bueno que el universo existiera y si nuestros males se podrían haber evitado en su constitución. En vez de “Todo está bien” convendría decir «El todo está bien» o «todo está en orden al todo». Planteado en estos términos es evidente, dice Rousseau, que ningún hombre podría dar pruebas a favor ni en contra, porque ese conocimiento supera la inteligencia humana. Las causas de la creación del universo, su existencia y la inevitabilidad o no del sufrimiento de los hombres en su constitución, es un saber que le está reservado exclusivamente a su autor.

Dijimos que Rousseau considera que creer o no creer en Dios no es una opción para él. Tampoco lo es cuestionarse la constitución del universo, porque ello le está vedado al conocimiento humano. Y si Dios existe, es perfecto; «si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien; si es justo y poderoso, mi alma es inmortal».⁷² Así Rousseau anuncia su fe en la inmortalidad del alma como sentimiento esperanzador: «La siento, creo en ella, la quiero, la espero, la defenderé hasta mi último aliento»,⁷³ declara hacia el final de la carta. Este sentimiento lo reafirma ante el pastor Vernes: «Amigo mío, creo en Dios, y Dios no sería justo si mi alma no fuese inmortal. He aquí, me parece, lo que la religión tiene de esencial y de útil».⁷⁴

Pero esa creencia tan intensa en Dios solo debe profesarse “en la más perfecta libertad”, sin que nadie se atreva a controlar el interior de las conciencias. Rousseau confiesa «que hay una especie de profesión de fe que las leyes pueden imponer, pero fuera de los

⁷¹ *Ibid.*, p. 77.

⁷² “Carta de Rousseau a Voltaire sobre el terremoto...”, *op. cit.*, p. 199.

⁷³ *Ibid.*, p. 205.

⁷⁴ “Carta al Sr. Vernes”, Montmorency, 18 de febrero de 1758, en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau...*, *op.cit.*, p. 250.

principios de la moral y del derecho natural, debe ser puramente negativa». ⁷⁵ La paz del Estado exige exterminar la intolerancia y el fanatismo: «llamo intolerante por principio, a todo hombre que se imagine que no se puede ser hombre de bien sin creer todo lo que él cree, y condena sin remisión a cualquiera que no piense como él». ^{76 77}

Rousseau anticipa en la “Carta sobre la Providencia” su deseo de que todo Estado tenga un “código moral” o “una especie de profesión de fe civil”, con máximas positivas y negativas, en el que toda religión que se ajuste a ese código sea admitida, y proscripta la que no lo hiciera, “y cada uno sería libre de no tener ninguna más que el código mismo”. ⁷⁸ Con estas afirmaciones Rousseau preanuncia su “profesión de fe del vicario saboyano” incluida en el *Emilio*, y de algún modo su propuesta de “religión civil” de *El Contrato social*. Considera a ese código moral un “catecismo del ciudadano”, fundamental para el género humano, confiriéndole a Voltaire el honor de su acometimiento, con la que completaría “la más brillante carrera que jamás hombre de letras haya recorrido”. ⁷⁹

Rousseau cierra la carta con el mismo tono conciliador del comienzo, señalando los puntos de coincidencia con Voltaire: la defensa de la tolerancia y el rechazo de la superstición. No obstante, a pesar de esas coincidencias, el sentimiento religioso de uno y otro autor se sostiene desde lugares distintos. Voltaire apela menos a la fe que a la pruebas racionales, en tanto Rousseau se apoya en su conciencia interior: «¡cómo si dependiese

⁷⁵ “Carta de Rousseau a Voltaire sobre el terremoto...”, *op. cit.*, p. 202.

⁷⁶ *Ibid*, pp. 202-203.

⁷⁷ Jorge Dotti observa que la “Carta a Voltaire sobre la providencia” revela el verdadero sentido de la religiosidad rusioniana: “La tesis fundante – el hombre como único autor del mal en el mundo - apunta menos a criticar la sociedad contemporánea (como en el Segundo Discurso) que a polemizar contra la intolerancia dogmática, no sólo religioso-eclesiástica, sino también *materialista e iluminada*; es decir, contra el cinismo escéptico que anima tantas páginas admirables del mismo Voltaire. Como siempre, cuenta la instancia política: la incredulidad es un lujo de las clases altas y de sus corifeos. A ello Rousseau contrapone una religiosidad racionalizada pero fundamentalmente sentimental, tolerante y patriótica: la *profesión de fe civil* (cœurs y virtud)” [Jorge Dotti, *op. cit.*, p. 111].

⁷⁸ “Carta de Rousseau a Voltaire sobre el terremoto...”, *op. cit.*, p. 203.

⁷⁹ *Ibid*, p. 204.

de nosotros creer o no creer en materias donde la demostración no tiene lugar y como si jamás se pudiera someter la razón a la autoridad!».⁸⁰

V. La solución de Rousseau al problema de la teodicea: el mal como mal moral

De las cuestiones tratadas por Rousseau en su carta a Voltaire sobre la Providencia, nos interesa detenernos en su noción del mal como mal moral, por la que exculpa a Dios y señala al hombre como único responsable. Ese planteo será, advierte Cassirer, la solución de Rousseau al problema de la teodicea, que le valió de parte de Kant el título de “Newton del mundo moral”.

Vimos que Rousseau toma posición a favor de la justificación de Dios, cree en su existencia y en su infinita bondad: el origen del mal no puede estar en la Divina Providencia. Comienza el *Emilio* con una exculpación y una imputación que define su concepción religiosa: «Todo es perfecto al salir de manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre». ⁸¹ Este pronunciamiento es paradójal en tanto se sostenga al mismo tiempo la bondad originaria del hombre. Pero Rousseau se ocupa de distinguir al *hombre natural* o de la naturaleza del *hombre artificial* o de la cultura, distinción que le permite eludir el *mal radical*, rechazando así la culpabilidad *originaria* del hombre y la teoría del pecado original, pagando por ello un alto precio (la ruptura definitiva con la iglesia católica, la condena pública del *Emilio* y de *El Contrato social* y la expulsión de su ciudad natal). En todo caso, su defensa de la bondad originaria de la naturaleza humana, lo conmina a buscar un nuevo sujeto de imputación del mal, y lo encuentra en la *sociedad humana*.

El *amor de sí* que guía al hombre natural se transforma en *amor propio* en el hombre artificial, fuente de su vanidad y ansia de dominación. Es la sociedad la que despierta en

⁸⁰ *Ibid*, p. 201.

⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*, Edaf, España, 2005, p. 35.

el hombre pasiones y necesidades que en el estado de naturaleza desconocía. El único mal que le interesa a Rousseau es el mal social, y el principal objeto de su investigación recae en las instituciones políticas, porque la felicidad o la miseria de la existencia humana se juegan en la sociedad. El propio Rousseau confiesa que entre todas sus obras la que más meditaba, y con la que pensaba sellar su reputación, eran sus *Instituciones Políticas*, dado que todo en la vida del hombre depende de la política: «Había visto que todo tendía radicalmente a la política y que, fuere cual fuese la forma en que se hiciera, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser».⁸² Esto nos permite pensar en una posibilidad de salvación, que no hay que buscar en otro mundo, sino en el seno de la misma comunidad; el responsable del mal es el hombre y también el salvador, a través de una transformación *ética* de su ser social. Esa será su propuesta en *El Contrato social*.

Cassirer nos recuerda que esta posición de Rousseau ante el problema de la teodicea, fue ponderada por Kant, para quien “después de Newton y de Rousseau, Dios está justificado y la sentencia de Pope es verdadera”. Para Cassirer, Kant fue el autor que mejor supo comprender la trascendencia de los planteamientos morales de Rousseau. Sin embargo la originalidad y significación de Rousseau residen menos en el problema de la teodicea que en el del derecho y la sociedad. Esa es la verdadera meta de todos sus pensamientos, que se aparta de la esfera del *ser individual*, orientándose hacia el *ser social*.⁸³ Pero esta solución al problema de la teodicea abre otro problema: el de cómo erradicar el mal social, que implica el de cómo constituir una sociedad legítima.

⁸² Jean-Jacques Rousseau, *Confesiones*, Alianza, Traducción y notas de Mauro Armijo, Madrid, 1997, p. 555.

⁸³ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, op. cit., p.177.

VI. El remedio en el mal

No siempre los datos biográficos de un escritor resultan decisivos para una mejor comprensión de su obra, en el caso de Rousseau parece no haber duda en que importan y mucho.

Rousseau padece un mal de origen, del que se culpa y el que intentará remedar toda su vida y es haber nacido a costa de la muerte de su madre: «Diez meses más tarde nací yo, con achaques y enfermo; costé la vida a mi madre, y mi nacimiento fue la primera de las desgracias».⁸⁴ Culpa que se agiganta ante la pena de su padre por la pérdida de su amada esposa: «No he sabido cómo soportó mi padre esa pérdida, pero sé que nunca se consoló de ella. Creía verla en mí, sin poder olvidar que yo se la había quitado».⁸⁵

Esa herida primigenia estaba en su ser más profundo, y también en su cuerpo. Según relata en las *Confesiones*, Rousseau nació enfermo, casi moribundo, sobrevivió merced a los cuidados dispensados por su tía Suzon, pero la enfermedad no le dio tregua a lo largo de su vida, siempre estuvo allí, como una marca indeleble para recordarle las desgracias de su vida.

Hay un entramado entre enfermedad y cuidados, males y remedios, que reaparecerá en toda su obra. En palabras de Starobinski, “Rousseau nos incita a considerar de una sola mirada las imágenes del mal y de los remedios o tentativas de curación. Así pues, hay que tratar de captar la manera en que él los afronta, los confronta y entremezcla en una obra que aporta uno de los más asombrosos testimonios que puedan existir sobre lo *curable* y lo *incurable*”.⁸⁶

⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Confesiones*, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Jean Starobinski, *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000, p. 184.

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el mal queda claramente identificado en el progreso, en las “vanas ciencias” nacidas en la ociosidad, igual que las artes y el lujo que disuelven las “cualidades guerreras”, y lo que es aún peor las “cualidades morales”. «Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; no tenemos ya ciudadanos»;⁸⁷ pero cuando el cuadro de situación ya parece irreversible, Rousseau nos ofrece una esperanza:

Confieso, sin embargo, que el mal no es tan grande como podría serlo. La eterna previsión, colocando al lado de las distintas plantas perjudiciales las saludables y en la sustancia de muchos animales maléficos el remedio para sus heridas, ha enseñado a los soberanos, que son sus ministros, a imitar su sabiduría.⁸⁸

Allí donde anida el mal, también está su antídoto. Las ciencias y las artes cultivadas por quienes tengan las aptitudes necesarias -por cierto unos pocos- para hacer obras útiles y fomentar costumbres irreprochables, pueden funcionar como freno a la corrupción de las letras al alcance de todos. Sin embargo el remedio no lo ofrece con la misma contundencia que describe el mal. El remedio está, pero su efectividad es incierta.

Rousseau volverá una y otra vez sobre la metáfora del remedio, con ambigüedades acerca de su alcance, incluso de su naturaleza, según resida en la propia “sustancia” de la cosa “maléfica” o esté en el exterior y haya que introducirlo en el cuerpo enfermo. Según Starobinski, en cualquier caso se trata de un remedio imposible de nombrar “como no sea mediante los sentimientos ambiguos que inspira anticipadamente”.⁸⁹

⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, “Primer Discurso: sobre las ciencias y las artes”, en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre y otros escritos*, Tecnos; estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos, Madrid, 1998, pp. 30-31.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Jean Starobinski Jean, *Remedio en el mal... op. cit.*, p. 189.

En el Prefacio⁹⁰ de su obra de teatro *Narcisse*, Rousseau retoma el argumento central del *Primer Discurso* y expone una nueva reflexión sobre lo pernicioso de las ciencias y las artes para las costumbres, poniendo el acento en dos vicios que estarían en sus orígenes: el “ocio egoísta” e inútil y el “amor propio” (narcisismo). Estos vicios se desarrollan en los Estados mal constituidos, donde las riquezas acumuladas llaman a la avaricia y donde «es imposible para aquel que no tiene nada adquirir algo».⁹¹ Rousseau advierte que ese señalamiento no es novedoso, pero sí lo es hablar de sus causas: «ellos (los declamadores) percibieron el mal, yo descubro las causas y, sobre todo, hago ver algo reconfortante y útil al mostrar que todos esos vicios no pertenecen tanto al hombre cuanto al hombre mal gobernado». En este escrito Rousseau muestra el remedio como un paliativo, “puesto que un pueblo vicioso no vuelve nunca a la virtud”, pero así como las ciencias y las artes provocaron los vicios, también sirven para impedir que “se conviertan en crímenes” e “impedirles ocupar su ocio en cosas más peligrosas”. Las ciencias y las artes son perniciosas, pero también evitan que el mal empeore.

Rousseau hace extensiva esta idea del mal a todas las manifestaciones máspreciadas de la cultura iluminista. El Prefacio de *La Nueva Eloísa* comienza con un ataque a las novelas: «Las grandes ciudades necesitan espectáculos y los pueblos corrompidos, novelas»⁹² y le advierte a las jóvenes honestas que no deben leerla, y quien lo haga “será una joven perdida”, no por causa de su libro sino porque “el mal ya está hecho”.

Igual condena moral mereció el teatro en su *Carta a d’Alembert*, mostrando aquí también la función paliativa de las artes: «(si) el pueblo está corrompido, los espectáculos son buenos para él».⁹³ Su opción por las fiestas populares será su modelo *teatral*, que necesita

⁹⁰ Según versión traducida y comentada del *Préface de Narcisse* por Vera Waksman en *Ramona. Revista de artes visuales*, 66, noviembre de 2006, pp. 26-30. En línea:

http://70.32.114.117/gsd/collect/revista/index/assoc/HASH0162/7bff8901.dir/r66_09nota.pdf

⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

⁹² Jean-Jacques Rousseau, *Julia o La nueva Eloísa*, Akal, 2007, p. 35.

⁹³ Jean-Jacques Rousseau, *Carta a D’Alembert*, Estudio preliminar de José Rubio Carracedo, traducción y notas Quintín Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 1994, p. 121.

toda sociedad bien instituida para conjurar el *mal* ínsito en los espectáculos de las sociedades ilegítimas. En este caso el remedio tiene la misma sustancia que el mal que ataca.

El remedio como metáfora, en las distintas versiones que le otorga Rousseau, viene a atemperar su visión dramática de la realidad. En su Prefacio de *Narcisse* dedica varios párrafos a explicar cómo el restablecimiento de las artes contribuyó a corromper nuestras costumbres. Explica el modo en que “el gusto de las letras, de la filosofía y de las bellas artes destruye el amor de los primeros deberes y de la verdadera gloria”;⁹⁴ cómo el gusto de la filosofía debilita “los lazos de estima y benevolencia que ligan a los hombres en sociedad”;⁹⁵ cómo las riquezas acumuladas facilitan los medios para acumular otras más grandes, “dónde el hombre de bien no tiene ningún medio de salir de la miseria”.⁹⁶ Finalmente se pronuncia por la irreversibilidad de este proceso: «Digo entonces que con las costumbres del pueblo ocurre lo mismo que con el honor de un hombre: es un tesoro que hay que conservar, pero que no se recupera una vez que se ha perdido».⁹⁷ Llegado a este punto, Rousseau se pregunta si una vez que el pueblo está corrompido, “hayan o no contribuido las ciencias”, es preciso prohibirlas o preservar al pueblo de ellas “para hacerlo mejor o evitar que empeore”. Rousseau responde declarándose “positivamente por la negativa”. La formulación de su respuesta denota su resistencia a pronunciarse a favor de las ciencias y las artes: no las acepta pero tampoco las prohíbe. No se trata de volver buenos a los ya corrompidos, dice Rousseau, pero se puede conservar en la virtud a los que todavía lo son. A su vez, sirven para evitar que los vicios se conviertan en crímenes.

El remedio, una vez más, en su modalidad curativa o hipnótica, viene a atemperar la zozobra que provoca su desoladora descripción. Incluso le permite argumentar contra la acusación de cultivar él mismo los gustos que condena: «Pregunto ahora dónde está la

⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Préface de Narcisse*, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁵ *Ibid*, p. 36.

⁹⁶ *Ibid*, p. 37.

⁹⁷ *Ibid*, p. 38.

contradicción de cultivar yo mismo gustos cuyo progreso apruebo»,⁹⁸ y exhortar a sus querellantes, «que tan ardientemente buscan algo que reprocharme, que se dediquen mejor a estudiar mis principios y a observar mejor mi conducta, antes de acusarme de contradicción y de inconsecuencia. (...) Mientras tanto, escribiré libros, haré versos y música, si tengo para ello el talento, el tiempo, la fuerza y la voluntad».⁹⁹

VII. Una “religión natural”

La “Carta de Rousseau a Voltaire sobre la Providencia” del 18 de agosto de 1756 es considerada una pieza fundamental de su “reforma”, no solo como antecedente inmediato de su «profesión de fe» que expone en el Libro IV del *Emilio*, sino también porque en ella se enfrenta a los filósofos en relación a los temas centrales de su credo: Dios, la Providencia y la inmortalidad. Luego de acusar a “los sacerdotes y los beatos” de haber dañado la causa de Dios, haciendo intervenir la justicia divina en acontecimientos puramente naturales, observa que los filósofos no parecen más razonables”, le han atribuido demasiadas cosas a la Providencia, culpan al cielo hasta cuando “les duelen las muelas”. Cualquiera sea el partido que haya tomado la naturaleza, “la Providencia siempre tiene razón para los beatos, y siempre se equivoca para los filósofos”.¹⁰⁰

Su rechazo a la cultura iluminista se manifiesta, no solo en su enérgica oposición a las ciencias y las artes como medios de progreso social, sino también tomando clara distancia del ateísmo militante en los círculos de los filósofos de los que participaba, ya sea en forma activa o como colaborador de la *Enciclopedia*, para la que escribió artículos sobre música y el artículo *Economía Política*. Rousseau necesitaba diferenciarse de las ideas materialistas que expresaban los filósofos ateos cada vez más radicalizados (Diderot,

⁹⁸ *Ibid*, p. 39.

⁹⁹ *Ibid*, p. 40.

¹⁰⁰ “Carta de Rousseau a Voltaire sobre la Providencia”, en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau...op. cit.*, p. 198.

D'Holbach, Grimm), y una clara manifestación en ese sentido fue su retorno a la confesión calvinista el 1° de agosto de 1754. Pero la ruptura pública de Rousseau con los filósofos se cristaliza con su abandono definitivo de París, donde nunca pareció sentirse a gusto: «Entre, con un secreto horror, en este vasto desierto del mundo»,¹⁰¹ le escribe Saint-Preux a Julia describiendo su ingreso a la gran ciudad. Ese alejamiento de la sociedad parisina será considerado un hito en su vida por el propio Rousseau: «Yo no he empezado a vivir sino el 9 de abril de 1756», le confiesa a Malesherbes.¹⁰²

Para esa misma época, entre 1757 y 1758, Rousseau escribió las *Cartas morales* dirigidas a Sofía D'Houdetot, también consideradas como un antecedente inmediato del discurso del vicario saboyano. Estos escritos epistolares, incluyendo la Carta a Voltaire sobre la Providencia, anuncian el lugar de la moral en la religión de Rousseau y la conexión entre un orden dado por un Ser Supremo, del cual el hombre participa, y el progreso moral de la humanidad, ideas que expondrá en forma más sistemática en el *Emilio*, fundamentalmente en su libro IV.

Vimos que la explicación sobre el mal de Rousseau es de orden naturalista, como la de Newton, en tanto prescinde de toda fuerza sobrenatural y de toda idea de pecado. El mal surge de un proceso histórico de carácter contingente. Es decir, en cada momento el mundo podría haber sido de otra forma, porque el hombre no es malo por naturaleza. En este sentido su versión mejora la de Leibniz y la de Pope, basadas en un optimismo metafísico. El optimismo de Rousseau es antropológico, aun cuando no le impide, como señala Pintor-Ramos, un fuerte pesimismo histórico dado por un desordenado ejercicio de la libertad que introdujo el mal “como argumento básico de una historia de degeneración”.¹⁰³ El hombre, en su condición de ser libre y perfectible, introdujo el mal, y por esa misma condición puede remediarlo, por improbable que resulte a la luz de los hechos.

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, *Julia o la Nueva Eloísa*, Carta XIV, *op. cit.*, p. 263.

¹⁰² Carta a M. de Malesherbes, 26 de enero de 1762, *Escritos polémicos*; estudio preliminar de José Rubio Carracedo; Traducción y notas de Quintín Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 1994, p. 35.

¹⁰³ Antonio Pintor-Ramos, “Introducción” en *Profesión de fe del vicario saboyano...*, *op. cit.*, p. 30.

Pero esa posibilidad de reparación no depende solamente del hombre, o en todo caso presupone la existencia de un orden y de un autor de ese orden que viene a garantizar la reparación final.

La religión natural que presenta Rousseau en el *Emilio* ofrece una dificultad en el modo de nombrarla: *profesión de fe*. ¿Qué debe entenderse por *fe* en una religión sin revelación, sin misterios y sin milagros? La «fe» de la que habla Rousseau, dice Pintor–Ramos, “es una *creencia racional* que produce un grado de certeza indudable”¹⁰⁴ no dejando espacio para la “revelación” porque no entiende la fe como virtud. Por ello también los contenidos básicos de su religión natural son *dogmas*, no en el sentido de doctrina revelada e inalterable sobre la que se asientan las religiones positivas, sino porque requieren de una adhesión incondicional que genera una total certeza. Pero esa certeza siempre se juega en el ámbito de la razón. De allí que Rousseau no se pronuncie ni a favor ni en contra sobre los “misterios” de la religión: “Sobre esto (la revelación) permanezco en una duda razonable”.¹⁰⁵

La propuesta del *Emilio* consiste en el acompañamiento que el tutor hace del pupilo en su proceso de humanización a través de la educación, cuyo eje está dado por la moralidad, que entre otras cosas importa el conocimiento de lo bueno y lo malo. Promover en el pupilo sentimientos que impidan la degeneración del *amor de sí* en *amor propio*, es una de las tareas primordiales de su tutor.

Hay una propuesta de lectura de Vera Waksman,¹⁰⁶ con relación a la religión natural, que me interesa puntualmente seguir. Waksman encuentra en la noción de *amor de sí mismo* un hilo conductor que atraviesa toda la obra de Rousseau, dándole unidad y coherencia tanto a sus escritos como a su vida. La alteración del *amor de sí* del hombre natural en *amor propio* del hombre en sociedad, entendida como transformación ineludible de lo

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁰⁶ Vera Waksman, *El laberinto de la libertad...op. cit.*

bueno a lo *malo*, lleva, dice la autora, a condenar la posibilidad misma de la libertad. Si el amor propio solo puede asimilarse a una potencia negativa, entonces el problema de la libertad no tiene solución. El propio Rousseau nos invita a pensar que hay una forma *buen* del amor propio cuando identifica en el *Emilio* el amor de sí con el *amor propio extendido*. A partir de allí Waksman propone hablar de *amor propio concentrado* y *amor propio expandido* como formas negativa y positiva, respectivamente, del amor de sí. En la *Profesión de fe del vicario saboyano* esa expansión del amor de sí que el tutor promueve en su pupilo se presenta bajo la forma de la *piEDAD*. A través de ella el amor se expande hacia los otros, hacia la humanidad: “sólo sufrimos cuando juzgamos que el otro sufre; no es en nosotros, es en él donde sufrimos” dice el vicario. La virtud se define en Rousseau como el amor propio extendido a otros seres. Ya en el *Segundo Discurso* Rousseau se había referido a la *piEDAD* como “la única virtud natural”, que precede el empleo de toda reflexión e incluso está presente en los animales, aún más: «de esta única cualidad proceden todas las virtudes sociales (...) En efecto, ¿qué otra cosa son la generosidad, la clemencia, la humanidad si no es la piEDAD aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general?». ¹⁰⁷

En el *Emilio* la educación religiosa del pupilo está atada a la educación moral y se la planifica en una edad en la que se estima está preparado para recibirla, promediando los

¹⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*, op. cit., p. 151. Rousseau le asigna a la compasión una importancia central en el desarrollo moral del hombre, considerándola imprescindible para la dignidad humana. Algunos intérpretes consideran que esta cualidad es específica en Rousseau, no hallándose en la idea de compasión de otros autores, como por ejemplo Kant. Alicia Villar entiende que tanto Rousseau como Kant defienden la existencia de un germen del bien en el ser humano, pero Kant hace una valoración negativa de la “compasión” en tanto se trata de una pasión “débil y siempre ciega”. Para Kant la compasión es un rasgo natural y específicamente humano, pero no es un sentimiento moral: los sentimientos y las pasiones nunca pueden ser una guía moral. En este aspecto, dice Villar, “fue mucho más sensible Rousseau. Pues la piEDAD permite descubrir la alteridad y la inter-subjetividad, cambiar mi perspectiva por la ajena y dejar de constituirme en el centro”. Alicia Villar Ezcurra, “La compasión en Rousseau y Kant”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, T. 61, Fasc. 2 (Abril-Junio 2005), pp. 559-577, publicación en línea: <http://www.jstor.org/stable/40314298> Para un análisis más completo sobre la influencia de la antropología filosófica de Rousseau en Kant, es de imprescindible lectura el capítulo de “Kant y Rousseau” en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, en Ernst Cassirer, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 157-217.

quince años de edad. A partir de esta edad es necesario que sepa “lo que importa” y lo que importa saber es aquello que da sentido a nuestras acciones y a una vida buena, en armonía con la naturaleza, así como también importa no indagar en aquello que supere la posibilidad humana de entendimiento. La educación que promueva la bondad, la conmiseración, la identificación con el que sufre, es la que permite volver bueno al hombre.

Pero si Rousseau encuentra la virtud en la piedad, esto es, en el *amor de sí* expandido hacia la humanidad, ello solo es posible conjuntamente con la creencia en un orden dado y en el amor a ese orden. La secuencia sería: la creencia en un orden, el amor a su autor, el amor a sí mismo expandido hacia los semejantes. Dice el vicario: «Dios es bueno, no hay nada más claro; pero la bondad en el hombre es el amor de sus semejantes y la bondad en Dios es el amor del orden, puesto que es a través del orden como mantiene lo que existe y une a cada parte con el todo».¹⁰⁸ Ello se compadece con la concepción del hombre como la unión de cuerpo y alma: “El hombre no es un ser simple, sino compuesto de dos sustancias”,¹⁰⁹ de ello se sigue que el amor a si mismo tampoco es una pasión simple, comprende a un ser inteligente y a un ser sensitivo, que satisfacen su bienestar de forma distinta: el *cuerpo* con el apetito de los sentidos y el *alma* con el amor al orden. «Este último amor, desarrollado y en activo, recibe el nombre de conciencia».¹¹⁰

Para Rousseau la conciencia es un principio innato: «hay en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud, según el cual juzgamos las acciones humanas en buenas o malas, ese principio es el que llamo conciencia».¹¹¹ Si bien no apela a la razón para definirla, la conciencia es impensable sin la razón: «Conocer el bien no es amarlo; el hombre no tiene conocimientos innatos, pero una vez que la razón le hace conocer el bien, su conciencia le lleva a amarlo; este sentimiento es el que es innato».¹¹²

¹⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, J.J., *Profesión de fe...op. cit.*, p. 101.

¹⁰⁹ Jean-Jacques Rousseau, «Carta a Beaumont », en *Escritos Polémicos...*, *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Profesión de fe ...*, *op. cit.*, p. 105.

¹¹² *Ibid.*, p. 107.

La noción de “conciencia” de Rousseau como experiencia moral anterior a la razón, no deja de ser problemática. Como dice Pintor-Ramos, en tanto las nociones de bien y mal no se adquieren, podría conducir a un “intuicionismo moral”.¹¹³ Rousseau, o el vicario, de algún modo admiten la complejidad de la noción: «Mi propósito no es entrar aquí en discusiones metafísicas que sobrepasan mi alcance y el tuyo [le dice al pupilo] y que, en el fondo, no llevan a ninguna parte. Ya te dije que no quiero filosofar contigo, sino tan sólo ayudarte a conocer tu corazón».¹¹⁴ Lo que “importa”, en definitiva, es investigar las máximas de conducta que se deducen de las principales verdades, y las «reglas para cumplir mi destino en la tierra», que no se encuentran en la alta filosofía, «sino en el fondo de mi corazón».¹¹⁵

Vemos entonces que Rousseau toma distancia de la institución religiosa, sin rechazar ni aceptar sus dogmas: la revelación, los milagros, el pecado original. Si cree en las Escrituras es porque coinciden con la razón y la conciencia y no por ser obra de la revelación. Sin embargo no niega la trascendencia ni la inmortalidad del alma, como ya lo afirma en la “Carta a Voltaire sobre la Providencia”, porque ello provee un consuelo a los males de la existencia. En igual sentido dice al pastor Vernes: «aun cuando estuviera equivocado con respecto de esta esperanza, ella misma es un bien que me hará soportar con más comodidad todos mis males».¹¹⁶ La creencia religiosa también es necesaria en tanto incide sobre la conducta de los hombres: «La religión no impide a los canallas cometer crímenes, pero impide a muchas personas llegar a ser canallas».¹¹⁷ Esta combinación de “necesidad” y de “utilidad” hace que no pueda verse en la religión natural de Rousseau una mera instrumentalización de la religión. Como señala Waksman, “podría sostenerse que Rousseau cree posible *pensar*, especular sobre la moralidad sin recurrir a la religión,

¹¹³ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁶ “Carta al pastor Vernes” del 18 de febrero de 1758, en *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, *op. cit.*, p. 167.

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, *op. cit.*, p. 603 [nota a pie de página Nro. 170].

pero no cree posible *actuar* virtuosamente a menos que se crea en un orden que supera y contiene al individuo”.¹¹⁸ Solo los hombres excepcionales, como Sócrates, podrían adquirir la virtud por la razón, aun cuando «hace mucho tiempo que el género humano no existiría si su conservación sólo hubiese dependido de los razonamientos de los que lo componen». ¹¹⁹

Pero si la necesidad y la utilidad son los aspectos positivos de la religión que fomenta Rousseau, también nuestro autor se ocupa de mostrar los aspectos de la religión que hay que combatir por oponerse a las condiciones subjetivas de la libertad. Esos aspectos son el *ateísmo* y el *fanatismo*, como extremos opuestos del sentimiento religioso, a los que dedicamos los siguientes párrafos.

- Rechazo al ateísmo y a la intolerancia

Decir que Rousseau aboga por una fe práctica que prescinde de todo lo que no resulte necesario ni útil para la moralidad, es tan cierto como insuficiente. Es cierto en la medida que rechaza toda mediación entre su persona y Dios [«¡Qué cantidad de hombres entre Dios y yo!»],¹²⁰ rechazo que alcanza a los milagros, la revelación, la eucaristía y los profetas. Pero también vimos que su posición ante ciertos dogmas - como el de la revelación- reconoce matices: sin admitirla, tampoco la impugna, sino que rechaza “solamente la obligación de reconocerla”.¹²¹ En este sentido, el orden moral en que piensa Rousseau en su *Profesión de fe*, pero no solamente, también en la religión civil de *El Contrato social*, no se concibe sin la creencia en la Divinidad y en la trascendencia. De allí que el ateísmo implique un peligro para la religión razonable y moral en que piensa Rousseau. En los extremos, el fanatismo encarnado en quien impone a los demás su propia verdad, conduce

¹¹⁸ Vera Waksman, *El laberinto de la libertad...*, op. cit., p. 193.

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, op. cit., p. 153.

¹²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Profesión de fe...*, op. cit., p.117.

¹²¹ “Carta a Vernes” del 18 de febrero de 1758, en *Cartas morales...*, op. cit., p. 167.

a la intolerancia, concebida como el peor de los peligros para el sentimiento religioso. Sin embargo veremos que no siempre el rango de lo peor se lo adjudica a la intolerancia, Rousseau también reservará ese puesto a los ateos, y antes que a ellos preferirá a los fanáticos.

El ateo niega la existencia de Dios y se tiene a sí mismo como último criterio de justificación. Esa elección lo lleva irremediablemente a un amor propio exacerbado, y por ende, peligroso para el orden moral, siempre necesario para fundar el orden político. Está claro que para Rousseau el ateísmo y la intolerancia son tanto un problema religioso como político, por eso sus convicciones parecen oscilar entre su rechazo más absoluto a su aceptación condicionada. Así, respecto del ateísmo, muestra en la “Carta a Voltaire sobre la Providencia” una posición claramente liberal que abandonará en algunos de sus escritos posteriores. En dicha carta se indigna, junto con Voltaire, «del hecho de que la fe de cada uno no se encuentre en la más perfecta libertad» y no deja dudas acerca de la necesidad de limitar la jurisdicción de todo gobierno humano a los deberes puramente civiles, porque «a pesar de lo que haya podido decir el sofista Hobbes, si un hombre sirve bien al Estado no tiene obligación de dar cuenta a nadie del modo como sirve a Dios».¹²² En *El Contrato social*, luego de dejar de lado “las consideraciones políticas”, vuelve al derecho y fija sus principios, estableciendo que “El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no pasa, como he dicho, los límites de la utilidad pública”.¹²³ Destaca que al Estado solo le importa que cada ciudadano tenga una religión “que le haga amar sus deberes”, sin interesarse en sus dogmas. Tampoco al soberano le corresponde conocer las

¹²² Jean-Jacques Rousseau, «Carta a Voltaire sobre la Providencia », en *Profesión de Fe del Vicario Saboyano y otros escritos complementarios...*, *op.cit.*, p. 61. Sobre este párrafo Pintor-Ramos anota que “con seguridad Rousseau estudió la obra *De cive* del filósofo inglés; aquí se referiría por tanto al capítulo XV, titulado «Religio», en el que Hobbes dice que, puesto que en el pacto social los particulares cedieron al soberano todos sus derechos, también le cedieron el derecho a decidir sobre el modo de honrar a Dios. Es probable, no seguro, que Rousseau también haya leído *Leviathan*; en el capítulo XXXI del libro II de esta obra, Hobbes desarrolla las mismas ideas.”

¹²³ Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 139. Incluso este párrafo Rousseau lo anota con una cita del marqués d’Argenson: “En la república cada uno es perfectamente libre en lo que no perjudica a los demás.”

opiniones de los ciudadanos, “porque como no tiene ninguna competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en la vida futura no es asunto suyo, con tal que sean buenos ciudadanos aquí abajo”.¹²⁴ Lo que quiere Rousseau es formar buenos ciudadanos, y por ello los dogmas a que refiere no son de religión sino de “sociabilidad”. Pero, seguidamente, Rousseau sorprende con los castigos que le depara a quien no crea en esos dogmas y a quien, habiéndolos reconocido públicamente, se comportase como si no creyera en ellos. Al ateo le espera el destierro, “no como impío, sino como insociable”, al traidor, la pena de muerte, “pues ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentado ante las leyes”.¹²⁵

Estos argumentos sin duda alimentan las acusaciones de totalitarismo hacia Rousseau, que pueden fácilmente señalar cómo la religión es un elemento enteramente al servicio del Estado. Sin embargo el propio Rousseau, en su defensa de *El Contrato social* que aborda en las *Cartas escritas desde la montaña*, se ocupa de distinguir los “dogmas útiles a la sociedad” de los otros “relativos a la fe pero no así al bien terrestre, el solo objeto de la legislación”.¹²⁶ Por otra parte, en la carta al obispo de París, tras preguntarse por qué el Estado puede inspeccionar la creencia de los ciudadanos, se responde: «Porque se supone que la creencia de los hombres determina su moral y porque de las ideas que tengan de la vida venidera depende su conducta en la presente», de allí que el soberano tenga el derecho de examinar «las razones en las que cada cual funda» su obligación de ser justo.¹²⁷

Con todo, estas ambivalencias, como otras en los escritos de Rousseau, hablan más de una tensión que de una ruptura,¹²⁸ al tiempo que no puede soslayarse que las *Cartas es-*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Cartas escritas desde la montaña*, Carta III, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 46.

¹²⁷ Jean-Jacques Rousseau, “Carta a Christophe de Beaumont” en *Escritos polémicos...*, *op. cit.*, p.109.

¹²⁸ Vera Waksman contra-argumenta a los críticos de Rousseau (entre ellos a J.L. Talmon en *Los orígenes de la democracia totalitaria*) entendiéndolo que lo que hace Rousseau es razonar políticamente; lo que le importa es la unidad del Estado y no proponer un dogma salvacionista: «¿Puede entenderse que Rous-

critas desde la montaña y la carta al arzobispo de Beaumont fueron escritas en medio, y con motivo de, la condena pública de sus principales escritos, y de una clara persecución política, situación que inevitablemente debió influir fuertemente sobre su ánimo y sus pensamientos.

Pero si profesar una religión, aunque veremos que no cualquier religión, es en Rousseau condición para ser un buen ciudadano, descreer de todo orden trascendente no siempre es motivo de condena, al menos en contadas ocasiones el ateo puede ser capaz de acción moral. Es el caso del “ateo virtuoso” que encarna el personaje “excepcional” Wolmar, fiel y amante esposo de la devota Julia. Hombre sabio, razonable, alejado de todo tipo de vicio, “tan poco sometido a las pasiones humanas” y que, sin embargo, “no cree en nada de lo que da valor a su virtud y, en la inocencia de una vida irreprochable, lleva en su corazón la espantosa paz de los malvados”. Privado del sentimiento de Dios, se vuelve un infortunado e insensible, aun cuando “acuda al templo con nosotros, adecue su conducta a las costumbres establecidas”, evite el escándalo y cumpla con todo lo que el Estado pueda exigirle a un ciudadano. “Pensar como impío y vivir como cristiano” no parece suficiente, tal vez alcance para ser un buen ciudadano pero no para tener un alma sensible, capaz de conmoverse y emocionarse: “Milord, nunca recuperaremos a este hombre, es demasiado frío”, le escribe St. Preux a Milord Edward.¹²⁹ Aquí el problema no parece moral, Wolmar tiene una conducta excepcionalmente ética y cumple con todo lo que el Estado pueda exigirle a un ciudadano, ¿por qué entonces no alcanza? O es un problema religioso o es un problema político, pero si en ambos incluimos la exigencia de un orden trascendente, la cuestión se complica. Posiblemente asumiendo la complejidad de

seau propone manipular las conciencias para obtener una obediencia más segura? ¿O puede verse en el problema de la religión el verdadero abismo que se encuentra en la base del contrato social: cómo construir la obediencia sin un fundamento?», *Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión de El contrato social*, en *Devs Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política*, Número 3, año 2004, p. 534.

¹²⁹ *Julia o la Nueva Eloísa*, Carta V, Quinta parte. En esta carta St. Preux hace un contrapunto entre el ateísmo de Wolmar y la devoción de Julia, dirigido a solicitar de Milord Edward su ayuda para recuperar al ateo Wolmar, *op. cit.*, pp. 629-637.

la cuestión que plantea, Rousseau, a través de St. Preux, da cuenta de ello: «El ateísmo es desolador por naturaleza: si encuentra partidarios entre los grandes y los ricos a quienes favorece, horroriza al pueblo oprimido y miserable, quien, viendo que los tiranos se libran del único freno que pudiera contenerlos, ven, además, cómo desaparece la esperanza en la otra vida, único consuelo que les deja ésta».¹³⁰

Lo que parece decirnos Rousseau es que puede haber un ateo virtuoso pero no una sociedad de ateos virtuosos, porque es una instancia de desarrollo personal que solo unos pocos pueden alcanzar y, por lo tanto, no es posible, o al menos no conviene, mostrar como ejemplar ni siquiera al más virtuoso de los ateos como es su personaje Wolmar. Respondiendo a la queja del pastor Vernes de que no veía ninguna buena razón que lo haya determinado a hacer de Wolmar un ateo, Rousseau se lamenta que no se haya entendido el objetivo de su libro o que el pastor no lo haya captado correctamente, y lo invita a leer el final de su novela.¹³¹ Pero antes de ello Rousseau le aclara al pastor el objeto de la misma: «enseñar a los filósofos que se puede creer en Dios sin ser hipócrita y a los creyentes que se puede ser incrédulo sin ser un tunante. (...) La devota Julia es una lección para los filósofos y el ateo Wolmar lo es para los intolerantes. Tal es la verdadera meta del libro y a vos os corresponde juzgar si me he apartado de ella».¹³² Pareciera posible, entonces, encontrar a un ateo bueno pero nunca a un intolerante virtuoso, coincidiendo en ello con Voltaire para quien el fanatismo era mucho más peligroso que el ateísmo.¹³³ Ambos autores defienden la fe religiosa y creen que el principal enemigo de la

¹³⁰ *Ibid.*, p. 633.

¹³¹ En realidad el final de la novela no muestra a un Wolmar convertido sino a un Wolmar dudoso de su sistema, como se manifiesta en varios párrafos de su carta a St. Preux sobre la muerte de Julia: «Ésta es la primera duda que me hizo digna de sospecha la incredulidad que usted me rebatió tan a menudo. Desde entonces no es la última vez que me asaltan las dudas al respecto», Carta XI, Sexta parte, *op. cit.*, p.752. También en la última carta de madame d'Orbe a S. Preux, le cuenta en referencia a Wolmar: «Por más que lo intenta, no puede creer que Julia haya regresado a la nada; su corazón, por mucho que haga, se rebela contra su vana razón». Carta XIII, Sexta parte, *op. cit.*, p. 786.

¹³² Jean-Jacques Rousseau, *Cartas morales...op. cit.*, citada, pp.187-189.

¹³³ En el artículo "Ateísmo" del *Diccionario filosófico* Voltaire considera "indudable que, en una ciudad civilizada, es infinitamente más útil tener una religión, incluso mala, que no tener ninguna", pero si hay que examinar qué es más peligroso, el fanatismo o el ateísmo responde: "el fanatismo es mil veces más

fe no es la incredulidad sino la *superstición* que conduce directamente al fanatismo y a la intolerancia: «El fanatismo es a la superstición lo que el delirio a la fiebre y lo que la rabia a la cólera».¹³⁴ Esta convicción se remonta a Bayle, para quien, siguiendo a Cassirer, el mal radical no estaba en el ateísmo sino en la idolatría, en la idea que supone válido cualquier medio para fundamentar la fe. La tolerancia guía el desarrollo de los ideales religiosos de la Ilustración, a pesar de la identificación con la idea de puro intelectualismo que prevalece en la filosofía de las Luces. La verdadera lucha que emprende el siglo de la Ilustración, dice Cassirer, es por el ensanchamiento del concepto de Dios, y sus principales exponentes encontraron en la obra de Bayle un verdadero arsenal para emprender esa lucha. Será Voltaire precisamente quien mejor lo exprese en su *Tratado sobre la tolerancia*,¹³⁵ habiendo considerado la discordia como el gran mal del género humano y la tolerancia como su remedio.¹³⁶

Rousseau ve en la intolerancia un problema religioso y político, y no le preocupa saber que tanto es más uno que otro: «La distinción entre la tolerancia civil y la tolerancia teológica es pueril y vana. Ambas tolerancias son inseparables y no se puede admitir una sin la otra», anota Rousseau en la *Profesión de fe*.¹³⁷ En *Cartas escritas desde la montaña* muestra a la tolerancia como un principio consustancial de la Reforma: «La religión protestante es tolerante por principio, es tolerante en su esencia, lo es tanto como es posible serlo, ya que el sólo dogma que no tolera es el de la intolerancia».¹³⁸ La intolerancia es el “dogma cruel” que el vicario se impone no predicar jamás,¹³⁹ y es también el único dogma

funesto; porque el ateísmo no inspira ninguna pasión sanguinaria, y el fanatismo sí la inspira; el ateísmo no se opone al crimen, pero el fanatismo lo comete, *op. cit.*, p. 81.

¹³⁴ Voltaire, artículo “Fanatismo”, *Ibid*, p. 255.

¹³⁵ Para Cassirer fue Voltaire quien sacó a luz “un tesoro que yacía enterrado en el *Diccionario* de Bayle (...) Con él, el principio de la *crítica bíblica de carácter moral*, que fue combatido en el siglo XVII (...) se convierte en patrimonio intelectual de la época”, *Filosofía de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 185-191.

¹³⁶ Voltaire, del artículo “Tolerancia”, *Diccionario Filosófico*, *op. cit.*, p. 498.

¹³⁷ Nota ® de Rousseau en *Profesión de fe...op. cit.*, p. 143.

¹³⁸ En nota al pie de dicho párrafo Rousseau dirige una dura crítica a la religión luterana por haber sido inconsecuente y fundamentalmente por intolerante, tanto como la Iglesia Romana, “pero el gran argumento de ésta le falta: es intolerante sin saber por qué”, *Cartas escritas desde la montaña...op. cit.*, p.55.

¹³⁹ J.J. Rousseau, *Profesión de fe... op. cit.*, p. 134.

negativo de la «religión civil».¹⁴⁰ Incluso le preocupa que la efusión devota pueda cruzar el límite y convertirse en fanatismo. Julia d'Etange representa ese límite de devoción, cuyo exceso se tornaría en delirio: «La de usted (la devoción) es demasiado pura para que llegue alguna vez a ese punto; pero el exceso que produce el extravío comienza antes que el extravío mismo».¹⁴¹ A pesar de la contundencia de estos párrafos, Rousseau introduce en el final de la *Profesión de fe del vicario* una nota que desconcierta. Tras acordar con Bayle en que el fanatismo es más pernicioso que el ateísmo, le imputa no haber reconocido en él ciertos méritos que no se encuentran en la irreligión:

el fanatismo aunque sanguinario y cruel, es, a pesar de todo, una pasión grande y fuerte que eleva el corazón del hombre, le hace despreciar la muerte y le da un resorte prodigioso, sin que haga falta otra cosa que dirigirlo bien para sacar de él las más sublimes virtudes. En cambio, la irreligión y, de modo general el espíritu razonador y filosófico ata a la vida, debilita, envilece las almas (...) y arranca así con pequeños golpes los verdaderos fundamentos de toda sociedad....¹⁴²

En la misma nota Rousseau hace una referencia velada a los ateos, dirigiéndose a los filósofos y a sus leyes morales, que «son muy hermosas; pero ten a bien mostrarme su sanción. Deja un momento de hacer ruido y dime con claridad qué pones en el lugar del *Poul-Serrho*», en alusión al infierno persa. Parece entonces preferir al fanático, que sabe que puede ser sancionado con el infierno, que al ateo que solo tiene a su ley moral.

Estos cambios de dirección en la escritura de Rousseau por momentos desorientan. En todo caso no deja de llamar la atención que Rousseau tense tanto sus argumentos al tiempo que se lamenta, a cada momento, de ser incomprendido.¹⁴³ Vera Waksman, si-

¹⁴⁰ J.J. Rousseau, *El Contrato social...*, *ob. cit.*, p. 140.

¹⁴¹ J.J. Rousseau, Carta VII, Sexta parte de *Julia, o la Nueva Eloísa*, *op. cit.*, p. 728.

¹⁴² *Profesión de fe*, *op. cit.*, nota de Rousseau, p. 143.

¹⁴³ François Jullien indaga sobre qué designa lo *íntimo* en la cultura y tradición europea, con el propósito de “liberarlo” del gran mito de Occidente: “*el Amor*”, y desde allí pensar “cómo constituir un nuevo punto de partida de la moral”. En su recorrido histórico-literario ve en Rousseau el promotor de lo *íntimo humano*, quien, igual que Agustín invoca un *Tú* (el Dios de Agustín), “pero desplazando su postura, re-

guiendo con su hipótesis, considera que el desarrollo del “amor de sí” y la limitación del amor propio a través de la religión habría de conducir a la “única actitud compatible con la idea de tolerancia que defiende Rousseau” y que la preferencia por el fanatismo que expresa en la *Profesión de fe* debe leerse como “un contrapunto comparativo con los daños del ateísmo”.¹⁴⁴

Ante el esfuerzo a que nos expone Rousseau para comprender su pensamiento religioso, por momentos nos recompensa brindándonos algunas pistas que justifican sus ambigüedades. Así, cuando la razón no alcanza, siempre está el sentimiento: «He creído en mi infancia por autoridad, en mi juventud por sentimiento, en mi edad madura por razón; ahora creo porque siempre he creído».¹⁴⁵

La creencia como necesidad y como utilidad también se presenta en la *religión civil* que propone Rousseau en *El Contrato social*, esbozada, como vimos, en la “Carta a Voltaire sobre la Providencia” donde ya expresaba la necesidad de establecer un “código moral”, “una especie de profesión de fe civil” con dogmas positivos y negativos dirigida a la conservación del Estado. El problema de la religión es ahora en relación con la política, como parte constitutiva del Estado [«unas investigaciones acerca de la manera en que la religión puede y debe entrar como parte constitutiva del cuerpo político»].¹⁴⁶ Ese será el tema de la segunda parte de esta propuesta.

mitiéndolo a lo humano”. En ese desplazamiento “Su justificación ante los hombres –y se comprende que se atenga a ella enfermizamente al proporcionársela- es que Rousseau pudo (supo) instaurar esa relación íntima con ellos. ¿Por qué se toma tanto trabajo entonces para defenderse y disculparse? ¿No es acaso que su error, al volver a pensar su vida entera, fue buscar una intimidad con los otros, a menudo tan poco adecuada, cosa que lo martirizó, esa misma intimidad que finalmente estableció con el lector? En todo caso la promovió, y eso basta.” [François Jullien, cap. VI. “Acceder a lo íntimo – Rousseau” en *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016, pp. 81-83].

¹⁴⁴ Vera Waksman, *El laberinto de la libertad...op. cit.*, p. 183.

¹⁴⁵ *Carta a M. de Franquières*, 15 de enero de 1769, en *Cartas morales... op. cit.*, p. 311.

¹⁴⁶ *Cartas escritas desde la montaña*, Sexta carta, *op. cit.*, p. 143.

Segunda parte

Religión civil en Rousseau

I. Planteo del desarrollo teórico

Nos detendremos ahora en las dos instancias fundamentales que contiene el concepto religioso-político de Rousseau, a saber, la fundación de la sociedad civil y su conservación.

Estos momentos están contemplados en *El Contrato social*, capítulo 7, libro II –“Del Legislador”- y capítulo 8, libro IV –“De la religión civil”, respectivamente, ubicación que marca una diferencia respecto de la primera versión de *El Contrato social* (Manuscrito de Ginebra).¹⁴⁷

Siguiendo el recorrido propuesto, analizaremos la figura del Legislador a partir de dos lecturas que marcan diferencias sustanciales. Una es la que propone Vera Waksman, quien aboga por la unidad de la obra de Rousseau y, sin desconocer las tensiones que ofrece la función asignada al legislador, entiende que el “hombre transformado” que persigue Rousseau requiere contar con “un agente de la transformación”, encarnado en la figura excepcional del Legislador. La segunda lectura propuesta es la de Leo Strauss, para quien los medios de que se vale el Legislador para operar esa “transformación” del individuo en ciudadano, no solo ponen de manifiesto la imposibilidad de la solución al proble-

¹⁴⁷ Todas las referencias y citas que se hagan del *Manuscrito de Ginebra*, primera versión de *El Contrato social* (1755-1761) corresponden a la traducción de Vera Waksman en *Devs Mortalis*, Cuadernos de Filosofía Política, Número 3, 2004. El *Manuscrito...* es la primera redacción del capítulo sobre la “Religión Civil”, y fue considerablemente corregido por Rousseau en la versión definitiva, aun cuando conserva el sentido político que le dio a su propuesta de religión civil. En el *Manuscrito* el capítulo fue escrito en el reverso de las páginas dedicadas al legislador. Dicha ubicación es leída por varios autores, entre ellos la propia Waksman, como una continuidad entre la tarea del legislador y la religión civil. En el mismo sentido Víctor Goldschmidt cuando afirma: «parece que inclusive la autoridad divina que había consolidado su acción legislativa y educativa, debe acompañar la vida política, para brindarle su apoyo. Esa es la función de la religión civil», [cit. en Vera Waksman, Introducción al *Manuscrito de Ginebra*, *Devs Mortales*, op. cit., p. 532].

ma político planteado, sino su *indeseabilidad*. La lectura straussiana de Rousseau conlleva el desafío de reexaminar algunas de las interpretaciones más canónicas de Rousseau. Como señala Claudia Hilb en su introducción de *Derecho natural e historia*, el lector de Strauss “debe estar dispuesto a poner en duda los postulados que acepta ininterrogadamente, a base de confianza”.¹⁴⁸

Seguidamente se aborda el capítulo “De la religión civil” de *El Contrato social*, tomando como eje las interpretaciones de dos autores: Ghislain Waterlot y Roland Beiner a partir de sus escritos *Rousseau. Religión y Política*¹⁴⁹ y “Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion” en *The Review of Politics*,¹⁵⁰ respectivamente.

II. El Legislador como figura extraordinaria

Al momento de caracterizar la figura del Legislador, Rousseau aclara que la tarea de este “hombre extraordinario” no entra en la constitución de la república: «es una función particular y superior que nada tiene en común con el imperio humano; porque si quien manda a los hombres no debe mandar en las leyes, quien manda en las leyes tampoco debe mandar a los hombres».¹⁵¹

La dificultad de este personaje está unida a la de conformar la voluntad general, que “es siempre recta”, aunque el juicio que la orienta rara vez sea esclarecido. El pueblo quiere el bien pero no lo ve, porque no sabe cómo unir la razón con la voluntad, alguien excepcional debe ser llamado a “esclarecer” la voluntad general, para que pueda conocer y querer el bien común. Sin embargo el Legislador no tiene “o no debe tener” ningún derecho legislativo, y el pueblo “no puede despojarse de ese derecho supremo”, porque solo la

¹⁴⁸ Leo Strauss, *Derecho natural e historia*, op. cit., p. 29.

¹⁴⁹ G. Waterlot, op. cit.

¹⁵⁰ R. Beiner, op. cit.

¹⁵¹ J.J Rousseau, *Del Contrato social*, op. cit., p. 46.

voluntad general puede obligar a los particulares y eso requiere del consentimiento del pueblo a través del sufragio libre.¹⁵² El problema, entonces, es saber cómo hacer obligatoria la ley; “al no poder el legislador emplear ni la fuerza ni el razonamiento” ¿a qué tipo de autoridad debe recurrir el legislador? Rousseau opta por la *persuasión* y da cuenta del enorme problema que ello significa: «En la obra de la legislación veo, entonces, a la vez dos cosas que parecen excluirse mutuamente: una empresa por encima de toda fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad que no es nada».¹⁵³ Una autoridad que no existe, pero que debe permitir que la “voluntad general” se forme, esa es la función del Legislador.

Se vislumbra que la tarea que le espera al Legislador de “persuadir sin convencer” es de muy difícil concreción si no se apela a una autoridad superior o divina, pues se trata de un hombre extraordinario pero cuya naturaleza es humana. Rousseau recurre a la “intervención del cielo”, tal como lo hicieron en todos los tiempos los padres de las naciones, que atribuyeron a los dioses su propia sabiduría a fin de que los pueblos se sometieran a las leyes del Estado y obedecieran con libertad.¹⁵⁴ Necesariamente la excepcionalidad a la que acude Rousseau para presentar la figura del Legislador es casi de orden divino: «Harían falta dioses para dar leyes a los hombres», dice al comienzo del capítulo “Del legislador”, y hacia el final del mismo agrega: «El alma grande del Legislador es el verdadero milagro que debe probar su misión». Esa divinidad, sumada a lo irresoluble del planteo de Rousseau, podría llevar a que se vea en la figura del Legislador a un *deus ex machina*,¹⁵⁵ un

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ J.J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, *op. cit.*, p. 582; también en la versión definitiva, *op. cit.*, p. 47.

¹⁵⁴ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁵ Esta es la posición de Claudio Amor, quien observa una paradoja que se daría en el momento fundacional del Estado en el *El Contrato social* (capítulos sexto a noveno) que la llama “paradoja del buen gobierno”, y que encierra la cuestión de cómo sabe el pueblo lo que es beneficioso para él. Se pregunta de qué manera el Legislador da solución a esa paradoja, y se responde: “Más que resolverla, Rousseau la *disuelve*: a la usanza de los trágicos, hace entrar en escena (...) un *deus ex machina*, un agente extra estatal cuya acción constituyente hace posible la existencia de un buen gobierno sin que deba presuponerse la existencia de un buen gobierno. Resuelva o disuelva la paradoja, Rousseau tiene en claro que, desde un punto de vista, la religión puede ser visualizada como un ‘instrumento’ al servicio de la política”

personaje introducido para justificar el pasaje de los principios a las consideraciones empíricas. Sin embargo, para los autores que postulan una interpretación integradora de toda la obra de Rousseau, esa posibilidad quedaría excluida. Vera Waksman, quien se encuentra entre estos intérpretes, considera más adecuado pensar que “el legislador forma parte de las condiciones de posibilidad del pacto social y, como tal, no desciende del nivel de los principios”, sino más bien *asciende* hacia lo divino.¹⁵⁶ Lo contrario, dice la autora, llevaría a interpretar el personaje del Legislador como una “razón encarnada”, una voz de Dios en la tierra que les dice a los hombres cómo conducirse, pero nada de lo que dice Rousseau permite arribar a esa conclusión. La intervención de los dioses no conlleva una revelación de la legislación a los hombres a través del Legislador, ni tampoco puede decirse que el Legislador “descubre” un cuerpo de leyes ya escritas. El Legislador es extraordinario pero su sabiduría es humana, y es la que le permite comprender las mejores relaciones que deben establecerse en un cuerpo político dado. En definitiva, esa apelación al cielo permite que ese hombre excepcional confiera “a la convención una fuerza análoga a la de las leyes de la naturaleza”.¹⁵⁷

Hay que tener presente que la figura del Legislador está asociada al momento de la fundación del pueblo, que nace como cuerpo político con el pacto social, pero ese pueblo reconoce una preexistencia histórica sobre la que debe trabajar el Legislador para darle una legislación justa. Es decir, debe “persuadir” a un colectivo de personas, que ya conviven con sus hábitos y con un modo de comportarse en comunidad, de hacer obligatoria a la ley. De allí la importancia de las particularidades de cada colectividad, de la “manera de

(Claudio Amor, “*Civitas* y religión civil en Rousseau” en *Devs Mortalis*, Cuaderno de Filosofía Política, Número 7, 2008, p. 163).

¹⁵⁶ Vera Waksman, Introducción al *Manuscrito de Ginebra...op. cit.*, p. 532.

¹⁵⁷ Esta autora considera que a la figura del Legislador no es posible apreciarla desde una única dimensión, y propone un análisis a partir de tres dimensiones: a) una dimensión temporal-histórica; b) una dimensión lógica y cognitiva, y c) una dimensión política-metafísica. A través de ese recorrido Waksman analiza “las condiciones de la libertad en lo que hace a la posibilidad de su realización”, porque los “principios que funcionan *en el instante*” deben poder permanecer en el tiempo, “deben conseguir algún tipo de *duración*” (V. Waksman, *El laberinto de la libertad... ob. cit.*, p.p. 264-288).

ser” que la define, de sus hábitos y sus costumbres.¹⁵⁸ Ello constituye el cuerpo de leyes no escritas de las que el Legislador se ocupa en secreto: “Hablo de las costumbres, de los usos, y sobre todo de la opinión”,¹⁵⁹ que son el sostén de la moralidad de un pueblo. En este sentido podría decirse que lo que “descubre” el Legislador es la materia de la que está hecha esa colectividad preexistente para darle la legislación más apta para ella.

Pero la empresa del Legislador resulta difícil de explicar, incluso una vez constituido el cuerpo político y consolidado por efecto de la ley. En todo caso nos encontramos con otro problema: el de la desaparición de la figura del Legislador una vez constituida la soberanía. En este punto también hay interpretaciones divergentes. En la visión de Waksman, si bien el Legislador desaparece de la escena política, la propia legislación prevé un sucedáneo de su figura, por el cual Rousseau evitaría toda contradicción con su idea de libertad. Ese sucedáneo es la *religión civil*: “La religión civil complementa la tarea del legislador; y si éste es la figura mítica que debe fundar el Estado, la religión civil es el cemento que une a la sociedad”.¹⁶⁰ Su apelación al cielo cubre una necesidad que se prolonga hasta la religión civil, pero que de ningún modo equivale a una instrumentalización de la religión. En todo caso, dice la autora, lo que denuncia esa apelación es un problema fundamental: “la santidad de la ley que reclama *Del contrato social* no se consigue por medios puramente humanos”. Ese es el sentido de la dimensión metafísica del Legislador al que alude en su análisis.¹⁶¹

¹⁵⁸ En el *Proyecto de Constitución de Córcega* Rousseau establece los principios que, «a mi parecer, deben servir de base a su legislación: sacar todo el partido posible de su pueblo y de su país; cultivar y reunir sus propias fuerzas, apoyándose exclusivamente en ellas y hacer como si no existiesen las potencias extranjeras», *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 6.

¹⁵⁹ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, op. cit., p. 60.

¹⁶⁰ Vera Waksman, Introducción al *Manuscrito...*, op. cit., p. 532.

¹⁶¹ Vera Waksman, *El laberinto de la libertad...*, op. cit., p. 285-287. La autora comparte la interpretación que le asigna a la ley un carácter sagrado, no solo en la conformación de la voluntad general, sino también una vez que el soberano y el gobierno se ponen en funciones, esto es, tanto en la fundación como en la conservación de la sociedad civil.

Otra es la interpretación que propone Leo Strauss en relación al problema que crea la figura del Legislador. En *Derecho natural e historia* leemos que la solución del problema político, a través de la conformación de la voluntad general, se encuentra con un doble problema: la ignorancia de la mayoría del pueblo respecto de su verdadero bien, y la distancia entre el interés particular del individuo, que quiere su propio bien, y el bien común.¹⁶² En palabras de Rousseau, «siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se ve».¹⁶³ Por consiguiente, dice Strauss, se necesita de una guía que le enseñe al pueblo a conocer lo que desea, y al individuo a preferir el bien común, solo así podrá transformarse en ciudadano.¹⁶⁴ La solución a este doble problema, agrega Strauss, es provista por el Legislador, es decir por “un hombre de inteligencia superior que, atribuyendo un origen divino a un código que él ha ideado, u honrando a los dioses con su propia sabiduría, convence al pueblo de la bondad de las leyes que somete a su votación al tiempo que transforma al individuo, convirtiendo un ser natural en un ciudadano”.¹⁶⁵ Luego de subrayar la dudosa solidez de los argumentos por los cuales el Legislador persuade a los ciudadanos de su misión divina, Strauss hace notar que, de acuerdo a la propuesta de Rousseau, una vez que se forma el cuerpo político y se acepta la sabia legislación, ya no sería necesaria la creencia en el origen sobrehumano del código. Es decir, la transformación de individuo en ciudadano solo podría lograrse si las opiniones y los sentimientos engendrados por la so-

¹⁶² El problema político para Strauss está en el conflicto entre el individuo y la sociedad que Rousseau no resuelve, de allí que la pregunta no es “cómo resolvió el conflicto”, sino “cómo concibió ese conflicto irresoluble”. Podría pensarse “que la creencia de Rousseau en la desproporción fundamental entre ciencia y sociedad (o el “pueblo”) fue la razón principal por la que creyó que el conflicto entre el individuo y la sociedad es insoluble”, *Derecho natural e historia, op. cit.*, pp. 288 y 293.

¹⁶³ J.J. Rousseau, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 35.

¹⁶⁴ Claudia Hilb advierte que «en la lectura de Strauss la solución de la brecha del deseo del pueblo y su saber alude a un problema de ignorancia, cuya solución parece más abierta a la manipulación política, y que el problema “fundamental” y más complejo que debe solucionar el legislador es el de la transformación del individuo en ciudadano a través del olvido y la ofuscación de su verdadera naturaleza». Asimismo anota que lo que queda sin develar en la lectura straussiana de Rousseau, es si «en *todo* individuo en que persiste lo particular podemos reconocer una forma del individuo natural, o si habría particularismos que lejos de presentar formas de persistencia de lo natural individual presentarían formas de una socialización “deficiente”, en las que el amor de sí habría dado lugar al amor propio», en *Abismos de la modernidad...op. cit.*, p. 168.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 316.

ciudad a través del Legislador aniquilan los sentimientos y opiniones naturales haciendo que el individuo los olvide, y en su lugar adopte los valores sociales en un acto de apropiación. Pero esta sugerencia, dice Strauss, pasa por alto “el hecho de que el vivo respeto de las viejas leyes, *el prejuicio en favor de la antigüedad*, indispensable para la salud de la sociedad, solo puede sobrevivir con dificultades al cuestionamiento público de los relatos sobre su origen”.¹⁶⁶ En otras palabras, “la sociedad debe hacer todo lo posible porque los ciudadanos olviden los mismos hechos que la filosofía política trae al centro de su atención al hablar de los fundamentos de la sociedad. (...) El problema formulado por la filosofía política debe olvidarse si ha de funcionar la solución a la que la filosofía política conduce”.¹⁶⁷

La solución del Rousseau de Strauss, dice Claudia Hilb, nos remite una vez más al problema de origen que tiene la filosofía de Rousseau a ojos de Strauss: el conflicto inerradicable entre individuo y ciudad, y particularmente, entre ciencia o filosofía y ciudad.¹⁶⁸ La solución al problema político que ofrece Rousseau, al precio de un ocultamiento, es “inteligible” e “incómoda”, porque desnuda la razón por la que tuvo que abandonar la noción clásica del Legislador, esto es, “la propensión de esa noción a oscurecer la soberanía del pueblo, es decir, a conducir en la práctica a la sustitución de la soberanía completa del pueblo por la supremacía de la ley”, y en este sentido es que la noción clásica del Legislador “es irreconciliable con la noción de libertad de Rousseau”.¹⁶⁹

Este cuadro de situación pone en peligro la estabilidad de la ley, incluso la del contrato social; es necesario hallar un garante que asegure su permanencia. Rousseau le asigna a la “religión civil” esa función de garante o sustituto de la acción del Legislador, una vez formado el cuerpo político, como única posibilidad para generar en los ciudadanos los sentimientos requeridos por la sociedad civil. Sin embargo, observa Strauss, más allá de la

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Claudia Hilb, *op. cit.*, p. 155.

¹⁶⁹ Leo Strauss, *op. cit.*, p.317.

religión civil, la raíz más profunda de la sociedad, incluso más profunda que el contrato social, está en la “costumbre”, dado que la sociedad civil es precedida por la tribu, donde el grupo humano se mantiene unido por sus hábitos y costumbres. La nación prepolítica es más natural que la sociedad civil porque se aproxima más al estado de naturaleza original, por ello es también superior a la sociedad civil en aspectos importantes.¹⁷⁰ Con ello, Strauss nos estaría diciendo que la figura del Legislador podría ser suplida, desde un comienzo, por las tradiciones y las costumbres.

Vemos que, tanto para Waksman como para Strauss, el Legislador nos habla más de un problema que de una solución, pero no por las mismas razones. Para Strauss hay en el pensamiento de Rousseau una tensión permanente, que no logra superar, entre el retorno a la ciudad y el retorno al estado de naturaleza, aun cuando “sus estudiosos más serios” se inclinan a pensar que el Rousseau maduro superó esa vacilación encontrando una solución consistente “en cierto tipo de sociedad”. Pero esta interpretación, dice Strauss, está expuesta a una objeción decisiva: “Rousseau creyó hasta el final que incluso el tipo de sociedad correcto es una forma de servidumbre”.¹⁷¹ Y si toda sociedad es una forma de sumisión, entonces la solución del problema humano no puede estar en la sociedad. De allí se sigue, que la verdadera libertad, “es decir, la verdadera felicidad del hombre natural, debe ser buscada más allá de la virtud y el deber, más allá, en una palabra, de la sociedad civil, aun de la mejor de ellas.”¹⁷²

Para Waksman no existe contradicción alguna, precisamente Rousseau evita contradecir su idea de libertad al despojar al Legislador de toda capacidad de exigir obediencia. En todo caso, para Waksman lo que enuncia sin resolver la presencia del Legislador es la ten-

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.318.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷² C. Hilb, *op. cit.*, p. 168.

sión entre un plano estrictamente humano y la aspiración de un absoluto, “que no participa del orden político, pero que debe suponerse y cuestionarse cada vez”.¹⁷³

Sin duda hay un riesgo en la apuesta que hacen las interpretaciones que defienden la total coherencia de la obra de Rousseau, como si se tratara de un bloque sin fisuras, principalmente a la hora de contrargumentar las acusaciones dirigidas a la figura del Legislador y a la religión civil como instrumentos de adoctrinamiento de gobiernos totalitarios. En todo caso, como dice Terence Ball, los críticos de Rousseau parecieran tener mejores argumentos, o algunas respuestas. En tanto sus defensores terminan admitiendo su perplejidad ante construcciones como la religión civil.¹⁷⁴

III. Religión civil: ¿sustituto del Legislador?

La figura del legislador abre otro debate, el que interroga sobre el “por qué” de una religión civil. Se llegará a esa pregunta a través de un recorrido que cuestiona las razones que pudo tener Rousseau para rechazar al cristianismo y al paganismo como opciones de religión para su propuesta, valiéndonos para ello de dos posiciones interpretativas claramente diferentes.

¹⁷³ V. Waksman, *El laberinto de la libertad...*, op. cit., p. 287.

¹⁷⁴ Terence Ball, “Rousseau’s civil religion reconsidered” en *Reappraising Political Theory. Revisionist Studies in the History of Political Thought*, Clarendon Press-Oxford, 1995, p. 107-130. Por cierto Ball rechaza la interpretación que ve en Rousseau una propuesta totalitaria, pero lo hace a partir de una lectura revisionista de su religión civil. A partir de la metodología de Quentin Skinner, entre otros autores, ve en el texto sujeto a interpretación una acción comunicativa que es comenzada por el autor y completada por el lector. Para el autor el carácter persuasivo que Rousseau imprimió al mensaje del legislador, fue el que se impuso para transmitir a su audiencia el lenguaje del “legislador”, el que les permitirá gobernarse y legislarse a sí mismos, ser verdaderamente libres. En definitiva, el intento de Rousseau habría sido el de construir y enseñar a sus lectores a hablar un nuevo lenguaje político. Este abordaje interpretativo, lejos de ver en el pensamiento de Rousseau, y puntualmente en el capítulo de la religión civil, un plan totalitario, pone el acento en el tono pedagógico de su obra (traducción propia).

Por un lado, la posición de Waterlot se enrola en una tradición interpretativa¹⁷⁵ que ve en el concepto de religión civil de Rousseau una propuesta coherente con todo su *corpus* político, y que incluso constituye un concepto apropiado para esclarecer ciertas cuestiones políticas contemporáneas. Waterlot rechaza la interpretación estándar que le atribuye relevancia al concepto de religión en Rousseau solo en la fundación de la sociedad civil, y señala que la presencia de la religión tanto para la fundación como para la conservación del Estado es una “convicción que Jean-Jacques Rousseau sostiene con fuerza”.¹⁷⁶ Sin embargo, agrega, la religión civil de Rousseau presenta algunas dificultades de las que hay que dar cuenta:

1) Rousseau afirma en *Cartas escritas desde la montaña* que la religión debe ser parte constitutiva en la composición del cuerpo político,¹⁷⁷ pero *El Contrato social* excluye toda idea de trascendencia fundadora;

2) El cristianismo debe excluirse del sistema de legislación, sin embargo las religiones cristianas introducidas por Jesús tienen un mensaje moralizante que se identifica con la religión natural postulada en la *Profesión de fe del vicario saboyano*;¹⁷⁸

3) A pesar de esa identificación, el cristianismo de Jesús no puede actuar como religión política, por lo tanto, la religión natural tampoco podría actuar como religión civil;

4) ¿Cómo defender, entonces, la idea que la religión natural es parte esencial de la religión civil? o ¿cómo podría depender la religión civil (política) de la religión natural (anti-política)?¹⁷⁹

¹⁷⁵ El autor se incluye a sí mismo en esa nueva tradición, junto con Bruno Bernardi, Héléne Bouchilloux y André Charrak (Francia); Gabriela Silvestrini (Italia), *Rousseau. Religión y política, op. cit.*, p.10.

¹⁷⁶ G. Waterlot, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷⁷ G. Waterlot, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 14.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 15-16.

Por su parte, Ronald Beiner hace su análisis crítico del capítulo 8, libro 4 *Del Contrato social* a partir de la afirmación de Rousseau según la cual “jamás se fundó Estado alguno al que la religión no sirviera de base”.¹⁸⁰ Seguidamente, Rousseau rechaza los tres tipos de religión que enumera en el capítulo “De la Religión” (religión del hombre, del ciudadano y del sacerdote), y presenta su propuesta de “religión civil”. Beiner cuestiona esa opción, entendiendo que conduce a Rousseau a un dilema del que no podrá dar cuenta si quiere sostener a la vez sus principios republicanos.

Estas dificultades nos llevan a la primera de las preguntas del itinerario trazado:

1. ¿Por qué una religión?

La fundación del cuerpo político es entera responsabilidad de los hombres, por eso no hay idea de trascendencia en su constitución. Pero fundado el Estado, hay que darle “movimiento y voluntad mediante la legislación”.¹⁸¹ Tras señalar la centralidad de la figura del Legislador, y sus cualidades de excepcionalidad, Waterlot considera que el verdadero “milagro” del Legislador reside en que evita la tentación de la tiranía: pudiendo imponer lo que quiera, impone solo la legislación que expresa la voluntad general, en eso se distingue del impostor. Esa tarea de persuasión hacia el vulgo que le compete al Legislador no lo convierte en un dios ni tampoco en un manipulador o falso profeta. De hecho, observa Waterlot, “aquí está todo el problema del principio: el pueblo no tiene la capacidad de reconocer la voluntad general; sin embargo, hace falta que la exprese. Lo hace pasivamente, aceptando las palabras divinas”.¹⁸²

Waterlot dice rechazar la interpretación estándar según la cual la religión solo fue necesaria en el principio de la civilización. Esa interpretación estaría dada por una lectura

¹⁸⁰ Con esa afirmación Rousseau le refuta a Bayle su pretensión de “que ninguna religión es útil para el cuerpo político”, J.J. Rousseau, *Del Contrato Social*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 42.

¹⁸² G. Waterlot, *op. cit.* p. 29.

errónea, a juicio de Waterlot, de la objeción que Rousseau le hace a Warburton¹⁸³ sobre la identidad de objeto entre política y religión, incluida en el último párrafo del capítulo “Del legislador”:

De todo esto no hay que concluir, con Warburton, que la política y la religión tengan entre nosotros un objeto común, sino que en el origen de las naciones la una sirve de instrumento a la otra.¹⁸⁴

Esa objeción apuntaría contra quienes piensan que el cristianismo histórico es un instrumento necesario del Estado. El empeño de Rousseau está “en diferenciar lo político de su asociación con el cristianismo, en especial con el catolicismo romano”.¹⁸⁵

Si bien Rousseau advierte la relación directa entre religión y conducta práctica, no sería correcto sostener que le haya dado a la religión un mero uso instrumental. Para Waterlot la noción de utilidad sin duda está presente en su propuesta, pero no pueden dejarse de lado sus consideraciones sobre la inmortalidad del alma. No puede soslayarse la necesidad continua de la religión en el pensamiento de Rousseau, que a su vez funda el llamado a una vigilancia por parte del Estado.¹⁸⁶

Asumida la idea que la religión es indispensable para los pueblos, Waterlot se detiene en los tipos de religión, toda vez que la religión que debe imponerse a cada ciudadano no puede ser la misma que la de los orígenes: “el trabajo de la historia modifica las religiones

¹⁸³ William Warburton (1698-1779), obispo de Gloucester, Inglaterra, y defensor de la religión revelada contra el deísmo.

¹⁸⁴ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁸⁵ G. Waterlot, *op. cit.*, p.31

¹⁸⁶ Aquí el autor alude a *Cartas escritas desde la montaña*, C. I.: «¿Por qué un hombre inspecciona la creencia de otro y por qué el Estado inspecciona la de los ciudadanos? Porque se supone que la creencia de los hombres determina la moral, y que las ideas que tienen de la vida por venir dependen de su conducta en ésta», Waterlot, *op. cit.*, p.39.

de los orígenes y tiende a volverlas caducas”,¹⁸⁷ por ello las religiones nacionales deben ser reemplazadas.

En el capítulo “De la religión civil” de *El Contrato social*, Rousseau distingue tres tipos de religión: 1) la religión del ciudadano (paganas; judaísmo o islam en sus orígenes); 2) las religiones cristianas y 3) la religión del hombre o Cristianismo del Evangelio. Rousseau descarta a todas como posibilidades de religión civil. Veamos en detalle las razones de ese rechazo.

2. ¿Por qué no el cristianismo?

Waterlot señala como decisiva la figura de Jesús en la obra de Rousseau, que aparece claramente en el capítulo 8, libro IV de *El Contrato Social*. En Rousseau cuenta Jesús como hombre excepcional –la divinidad de Cristo es alegórica- que rompió con la historia en dos ocasiones: cuando separa lo teológico de lo político y cuando abre la posibilidad de la unidad del género humano. La separación del culto del poder político llevó a la escisión del Estado y a la competencia entre los dos poderes. Esa dualidad dentro del Estado inauguró una época marcada por querellas para determinar quien detenta el poder: el emperador o los obispos, los reyes o el Papa. Esto es suficiente para que Rousseau condene a *todo* el cristianismo histórico, especialmente el romano, religión “tan evidentemente mala que sería perder el tiempo querer entretenerse en demostrarlo”.¹⁸⁸

La condena al cristianismo católico es fundamentalmente por el dualismo que inaugura, pero también alcanza al protestantismo, que en opinión de Waterlot fracasó en los intentos de superar la dualidad del poder en el Estado y quedó atrapado en un sistema donde convergen dos soberanos en un solo gobierno, a saber, un príncipe con dos volun-

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ G. Waterlot, *op. cit.*, p. 55.

tades: la del clero y la de la nación, que habitualmente expresan decisiones contrarias. Por lo tanto la unidad no queda restaurada.¹⁸⁹

Rousseau insiste en la incapacidad del “cristianismo del Evangelio” para ocupar el lugar de una religión civil. Podemos enumerar algunas de las causas observadas por Waterlot:¹⁹⁰

- Divide al Estado (como el cristianismo histórico) y lo debilita.
- Es extremadamente sociable: abarca a todo el género humano “en lo que se refiere a una legislación que debe ser exclusiva”. A partir de esta cita extraída de la “Carta I” de *Cartas escritas desde la montaña*, Waterlot entiende que la idea de “exclusividad” en Rousseau apunta a la “conservación” del cuerpo político, que es una preocupación constante en su obra. Para ello se deben tomar medidas que sostengan el “carácter nacional” (proteger el interior y lo autóctono contra lo exterior y el extranjero). Estos propósitos se contradicen con la caridad cristiana que promueve el Evangelio, que supone la pluralidad de naciones.
- Es impotente políticamente para motivar al ciudadano al cuidado de la cosa pública. Maquiavelo está detrás de esta afirmación que hace Rousseau en *El Contrato social* (CS, IV, 8), así como en toda su crítica sobre la impotencia del cristianismo del Evangelio para hacer buenos ciudadanos. Pero Rousseau se aparta de Maquiavelo respecto de la persona de Jesús: para Maquiavelo la religión es exclusivamente política, por eso descarta el cristianismo por su debilidad y aboga por un profeta armado; para Rousseau a partir de Jesús ya no resulta posible volver a las religiones paganas.
- No presta servicio a un Estado particular. Además, si no se lo neutraliza políticamente, termina conduciendo a la tiranía como el cristianismo histórico:

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 56.

¹⁹⁰ G. Waterlot, *op. cit.*, pp. 82-91.

El cristianismo no predica más que servidumbre y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía como para que ésta no lo aproveche siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se conmueven apenas por ello; esta breve vida tiene poco valor a sus ojos.¹⁹¹

Sin embargo, Rousseau dice que “el Evangelio es sublime, y es el lazo más fuerte de la sociedad”.¹⁹² Esta afirmación, para Waterlot, requiere contemplar en perspectiva la sociedad general del género humano que postula el cristianismo, como contrapunto de las sociedades políticas particulares: «Las sanas ideas del derecho natural y de la fraternidad común de todos los hombres se difundieron bastante tarde e hicieron progresos tan lentos en el mundo que no hubo nada fuera del cristianismo que las haya generalizado lo suficiente».¹⁹³ Aun así, la tensión que instauro el cristianismo no se resuelve: por un lado, esa perspectiva no puede sostener una religión como política, y por otro, una humanidad dividida y en estado de guerra no puede aspirar ya a una paz universal. Pero Waterlot insiste en buscar otra explicación para el rechazo del catolicismo, dada la estrecha relación entre el cristianismo del Evangelio y la religión natural, y la encuentra en la diferenciación entre la palabra y los actos de Jesús, por una parte, y el dogma de la Iglesia, por otra: solo los primeros son totalmente reconocibles por la razón, en ese sentido es que Jesús proclama la verdad, su mensaje no tiene nada de sobrenatural, y sus seguidores son puros cristianos. No hay nada en ese puro cristianismo que no haya en la religión natural.

A su vez, Waterlot considera que esa identificación entre el cristianismo del Evangelio y la religión natural es posible, porque en ambos habría, para Rousseau, una devaluación de la vida presente. El matiz estaría dado por el hecho de que la religión natural tiene como medida la razón, lo que le permite ser el núcleo de cualquier religión aceptable, pero se pervierte en cuanto es parte constitutiva del Estado a causa de una lógica del poder.

¹⁹¹ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, p. 139.

¹⁹² J.J. Rousseau, *Cartas escritas desde la Montaña*, C. I, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹³ G. Waterlot, *op. cit.*, p. 89 [cita del *Manuscrito de Ginebra*].

En todo caso el rechazo del cristianismo del Evangelio implicaría el de la religión natural como religión política. Rousseau pareciera indicar que el puro Evangelio al entrar en política se transmuta en “cristianismo dogmático”, es decir, la religión cristiana es buena en tanto se mantenga al margen del Estado, entendida solo como sentimiento o creencia.¹⁹⁴

Para Waterlot hay una consideración histórico-política que opera en el desarrollo de *El Contrato social* sobre la religión civil, que puede sintetizarse en la siguiente secuencia temporal: Jesús-Iglesias-política, que da como resultado la perversión del cristianismo y la ruina de lo político. Esto pone en evidencia un lazo entre el puro Evangelio y el cristianismo dogmático, que se constituye en elemento de lo político. Ese lazo, y la consecuencia inevitable de la perversión del puro cristianismo, parecen excluir, sin reservas, la religión natural y el cristianismo del Evangelio de la propuesta de religión civil.¹⁹⁵

Desde una posición más crítica, Beiner no ve un rechazo especialmente virulento hacia el catolicismo, si bien Rousseau lo tiene como principal objetivo de su crítica al cristianismo. Destaca que, para Rousseau, el modelo de soberanía dual (Iglesia-Estado) es inherente al espíritu del cristianismo en general [«...el espíritu del cristianismo lo ha ganado todo»]¹⁹⁶ Lo que combate Rousseau es el efecto subversivo que el cristianismo tiene en la unidad política. No hay referencia en el texto de Beiner a la figura de Jesús, pero alude al

¹⁹⁴ En la Carta I de *Cartas escritas desde la montaña* Rousseau da cuenta del sentido que debe dársele a la “santidad del Evangelio” que le habla a su corazón: «Nuestros fieles tendrán dos reglas de fe que no son más que una: la razón y el Evangelio; el segundo será tanto más inmutable cuanto que sólo se fundará en la primera y en ningún modo sobre ciertos hechos que, teniendo ellos mismos necesidad de ser atestiguados, colocan a la religión bajo la autoridad de los hombres», *op. cit.*, p. 39.

¹⁹⁵ Sobre el rechazo de Rousseau hacia el cristianismo, Claudio Amor se pregunta: “¿por qué no una religión civil teológica o sacerdotalmente cristiana? Para la primera opción, la respuesta rousseauiana es, declaradamente, ortodoxamente hobbesiana”: Hobbes vio el mal (la dualidad de la soberanía en política y eclesiástica) y también avizoró el remedio (la reunificación de ambas bajo el mando civil), pero eso para Rousseau es dejar con vida al monstruo. Su solución es radical: “religión cívica sin iglesia civil”. Para la segunda opción (religión civil evangélicamente cristiana), el rechazo se funda en que para Rousseau no es ni “factible” ni “deseable”; en su obra, dice Amor, República y cristianismo “se excluyen mutuamente”: una sociedad de cristianos es perfecta como sociedad de hombres pero pésima como sociedad de ciudadanos. (Claudio Amor, *op. cit.*, pp. 171-172).

¹⁹⁶ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p.134.

cristianismo del Evangelio en su equivalencia a la “religión del hombre” y al rechazo que hace Rousseau por considerarla religiosamente verdadera pero políticamente inútil [«Pero me equivoco al decir una república cristiana; cada una de estas dos palabras excluye a la otra»].¹⁹⁷

Sin embargo, Rousseau destaca el valor de verdad moral y la universalidad del cristianismo del Evangelio, y eso lo lleva a un dilema: por una parte sostiene que toda buena política es “parroquial” (particular), y a su vez afirma que toda religión que refuerce ese particularismo estaría atacando a la humanidad. Ese dilema deja a Rousseau a mitad de camino de la clara posición de Maquiavelo: ambos acuerdan en el sentido anti-político del cristianismo, pero mientras Maquiavelo se pronuncia por una política netamente anticristiana, Rousseau no puede romper con el universalismo del cristianismo católico.¹⁹⁸

Beiner señala también que en el *Manuscrito de Ginebra* Rousseau considera como alternativa una religión civil protestante [«La experiencia enseña que, de todas las sectas del Cristianismo, la protestante, como la más sabia y más tranquila, es también la más pacífica y la más social. Es la única en la que las leyes pueden mantener su imperio y los jefes, su autoridad»].¹⁹⁹ Beiner interpreta este fragmento como la inclusión en el *Manuscrito* de la opción “social” del cristianismo, decididamente abandonada en *El contrato Social* donde, en cambio, se esfuerza por demostrar hasta qué punto el cristianismo es “contrario al espíritu social”. ¿Por qué abandona esa opción? Beiner ensaya dos respuestas: 1) el protestantismo era lo que realmente quería Rousseau, pero no podía expresarlo abier-

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.138.

¹⁹⁸ Beiner destaca el lugar central que tiene la religión en la política de Maquiavelo, para quien fundar un Estado implica fundar una religión [«...dónde hay religión, fácilmente se pueden introducir las armas, pero donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir ésta», Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Ed. Alianza, Madrid, 2008, p.68-69] y su clara postura sobre el cristianismo, al que rechaza ferozmente –como Rousseau- pero descartándolo sin más, porque su modelo de religión civil es claro: las religiones paganas de la República Romana [«No me parece fuera de propósito aducir algún ejemplo en que se ponga de manifiesto cómo los romanos se sirvieron de la religión para reorganizar la ciudad y para llevar a buen término sus empresas (...)], *Discursos...*, op.cit. p.74] (Roland Beiner, p. 621-624).

¹⁹⁹ J.J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, op. cit. p.607.

tamente por temor al intolerante catolicismo francés. Sin embargo esta explicación no le parece muy plausible, toda vez que el riesgo implicado en la férrea crítica de Rousseau al catolicismo es considerablemente más alto que el riesgo de decidirse por el protestantismo; 2) la conciencia de Rousseau sobre las tensiones de su propia filosofía política: Rousseau sabe de la incompatibilidad entre su propuesta política y el cristianismo (en cualquiera de sus formas), pero en su fe cristiana debía abrazar el universalismo del cristianismo, y en su pensamiento político virar hacia una dirección particularista. Ante la inconveniencia política de aspirar a la hermandad universal, la opción política más acertada para Rousseau sería una especie de colectivismo, que según Beiner es el verdadero sentido de la voluntad general rousseauiana.²⁰⁰ De esa forma, Rousseau queda atrapado entre el universalismo cristiano y el parroquialismo pagano. Esta segunda explicación es la que Beiner encuentra como la verdadera razón de la exclusión del protestantismo.²⁰¹

3. ¿Por qué no el paganismo?

Rousseau afirma que todas las religiones en sus orígenes fueron nacionales, “sin exceptuar la judía”, las que eran “incorporadas al Estado, siendo la base o al menos formando parte del sistema legislativo”.²⁰² Cada religión nacional era una religión del ciudadano. Las leyes les daban sus dioses, sus dogmas, sus ritos, su culto; hombre y ciudadano se confun-

²⁰⁰ Beiner no explica demasiado esta afirmación tan concluyente, que alejaría a Rousseau de toda intención republicana. Parecería que para Beiner, Rousseau quiere acallar toda deliberación, y de ser así no estaría haciendo justicia con su obra. Como afirma Andrés Rosler, «En realidad, el republicanismo supone que es la falta de discusión debido a la unanimidad la que debería hacernos sospechar de la racionalidad y/o moralidad de quienes piensan al unísono. Tal como nos lo recuerda el propio Rousseau, quien como hemos visto no era precisamente un fanático del debate, cuando la ciudadanía ha caído presa de la corrupción, se pierde el interés por la libertad y por eso el temor y la adulación ‘convierten en aclamación los sufragios; no se delibera más, se adora o se maldice. Tal era la manera vil de opinar del Senado bajo los Emperadores’», Andrés Rosler, *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la República*, Katz, Buenos Aires, 2016, p. 123.

²⁰¹ Con esta interpretación, Beiner parece decir que la voluntad general es la forma de instrumentalizar la religión civil de Rousseau, con la consecuencia de ver en su pensamiento político un sesgo totalitario, aun cuando no lo diga expresamente en esos términos.

²⁰² *Cartas escritas desde la montaña*, C. I, *op. cit.*, p. 44.

dían. Esas religiones contienen una gran virtud: la de fortalecer el lazo social y la unidad del Estado. Sin embargo no se puede obviar el recurrente señalamiento de Rousseau sobre el carácter sanguinario de las primeras religiones.²⁰³

Claramente Rousseau no opta por el paganismo, le preocupa y le teme a su verdadero dogma [«La intolerancia no es pues este dogma: *hay que forzar o castigar a los incrédulos*; sino este otro: *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Quienquiera que condene así liberalmente a su hermano al diablo en el otro mundo, no tendrá demasiados escrúpulos para atormentarlo en este»].²⁰⁴ Por otra parte para Rousseau es necesario garantizar la paz del Estado. Sin embargo, su condena al fanatismo ha tenido matices, como también surge del *Manuscrito de Ginebra* donde le hace al fanático una concesión por mor del patriotismo. Tras reconocer que la esperanza en la inmortalidad del alma puede llevar a un fanático a despreciar la vida presente, agrega: «Quitad las visiones a ese fanático y otorgadle esa misma esperanza como premio a la virtud y tendréis a un verdadero ciudadano».²⁰⁵ En igual sentido se expresa en su extensa nota en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, al encontrar en el fanatismo una “pasión grande y fuerte que eleva el corazón del hombre” requiriendo solo dirigirlo bien para “sacar de él las más sublimes virtudes”, en clara oposición al ateísmo que “debilita y envilece las almas”.²⁰⁶

Con todo, podría decirse que esos párrafos expresan menos una preferencia por el fanatismo que una opción por el sentimiento religioso, aun cuando ese sentimiento concluya en una ciega pasión. La irreligión jamás puede llevar a fortalecer el lazo social, por el que tanto aboga Rousseau, en cambio cualquier manifestación de religiosidad, aun mal encausada, tiene un valor práctico sobre el que es posible reflexionar y, en su caso, corre-

²⁰³ Waterlot cita especialmente un fragmento de Rousseau en *Morceau allégorique sur la révélation* donde revela el carácter violento y sangriento de todas las religiones originarias en sus comienzos, *op.cit.* p. 45.

²⁰⁴ J.J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, nota de Rousseau al párrafo donde niega toda distinción entre intolerancia civil e intolerancia eclesiástica, *op. cit.*, p. 604.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 598. Este párrafo es suprimido en la versión definitiva de *El contrato social*.

²⁰⁶ J.J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *op. cit.*, p. 143.

girlo. Para aquellos que tienen una religión, aunque solo la sigan en parte, «es indudable que motivos religiosos les impiden con frecuencia hacer el mal y obtienen de ellos virtudes, acciones loables que no habrían tenido lugar sin esos motivos».²⁰⁷

Para Waterlot, más que en el fanatismo derivado del férreo patriotismo que caracteriza a las religiones paganas, el rechazo de Rousseau por el paganismo está en el advenimiento del cristianismo Evangélico. Es a partir del sentimiento de fraternidad que expresa Jesús que “ya no es posible adherir a las religiones cívicas paganas”.²⁰⁸ La generalización del mensaje moral del puro cristianismo Evangélico significó un giro irreversible en la historia de la humanidad.

La interpretación de Beiner comparte algunos aspectos de la visión de Waterlot. Considera que Rousseau rechaza el paganismo por el alto grado de intolerancia y belicosidad, moralmente inaceptable a partir del espíritu dominante del cristianismo, y por resultar un anacronismo histórico. El advenimiento del cristianismo Evangélico es también para Beiner la principal razón por la que Rousseau cree que ya no es posible adherir a las religiones civiles paganas. El proyecto de síntesis es abandonado por Rousseau en *El Contrato social*, porque advertiría la imposibilidad de reconciliar el cristianismo con el paganismo sin pagar un alto precio por ello. Beiner agrega que solo Hobbes pudo lograr esa síntesis a través de su propuesta de “judaizar el cristianismo”, esto es, su propuesta de una religión civil cristiana tan política como las religiones nacionales, pero aun pudiendo reclamar la sanción de cristiandad a través de la continuidad del Antiguo y Nuevo Testamentos. Pero Rousseau rechaza la síntesis porque visualiza el espíritu dominante del cristianismo, anti-político en su misma esencia, que no puede ser paganizado ni judaizado.²⁰⁹

²⁰⁷ *Ibid*, p. 144.

²⁰⁸ G. Waterlot, op.cit. p. 46 y 94.

²⁰⁹ En esta línea se sitúa el análisis de Claudio Amor sobre el rechazo de Rousseau del paganismo. Encuentra dos respuestas en *El Contrato social*: 1) la religión del ciudadano no califica como religión civil, porque al estar basada en “el error y la mentira” vuelve a los hombres crédulos y reduce el culto de la divinidad a un vano ceremonial (CS, IV,8). Para Amor, este reparo en torno al valor de verdad del paganis-

4. ¿Por qué una religión civil?

En el capítulo “De la religión civil” de *El contrato social*, Rousseau señala tres tipos de religión: la religión del hombre (pura y simple religión del Evangelio – verdadero teísmo); la religión del ciudadano (circunscripta a un país, con sus propios dioses, como la de los antiguos pueblos paganos), y la religión del sacerdote (poder dual, lamas, Cristianismo romano). Rousseau desecha las tres como posibilidades de una religión civil, con especial virulencia hacia la religión del sacerdote, y seguidamente pasa, sin más, a afirmar la necesidad de una vuelta al derecho “dejando de lado las consideraciones políticas”.²¹⁰ Waterlot interpreta esta afirmación como una excelente manera de sugerir “que de ahora en más es necesario *inventar* una nueva forma de religión”²¹¹ y con ello el advenimiento de una profesión de fe puramente civil. La particularidad de ese objeto político podría haber justificado que a Rousseau le “costara *concebir* la religión civil”, interpreta Waterlot, y por consiguiente sus dudas para incluirlo en la versión definitiva.

Rousseau expone el contenido dogmático de la religión civil en *El Contrato Social*, enumerando cinco dogmas positivos y uno negativo.²¹² Todos estos dogmas coinciden con los

mo, enfrenta a Rousseau a un dilema: o bien no importa que la religión civil, en tanto religión, sea verdadera o falsa, y en consecuencia no sería pasible de ser descalificada; o bien sí importa, con lo que el cristianismo evangélico, en tanto “religión verdadera”, es la que califica como religión civil. El punto es saber si esa condición necesaria es también suficiente, esto es: el cristianismo califica en tanto religión verdadera, pero ¿califica en tanto “antisocial” y “antipolítica”? ; 2) un credo civil pagano, en tanto “religión nacional exclusiva” (CS, IV,8) resulta demasiado intolerante con la pluralidad de creencias no civiles que necesitan convivir en una sociedad plural. (Claudio Amor, “*Civitas* y religión civil en Rousseau”, *op. cit.* p. 173).

²¹⁰J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 139.

²¹¹G. Waterlot, *op.cit.* p. 80.

²¹² “Los dogmas de la religión civil deben ser simples, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsor y proveedora, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: es la intolerancia: entra en los cultos que hemos excluido” (*Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 140). Por lo demás, estos dogmas (excepto “la santidad del contrato social y las leyes” y el dogma negativo) evocan los principios de Tomás Moro en la *Utopía*: «*Que el alma es inmortal. Que Dios, Por pura bondad, la hizo nacer para la felicidad. Que después de esta vida nuestras virtudes y nuestras buenas acciones serán recompen-*

previstos en la profesión de fe del vicario, excepto el de la “*santidad del contrato social y de las leyes*”, es el único dogma que no tiene su correlato en la religión natural. Precisamente este dogma, junto con el dogma negativo de la *intolerancia*, hace de la religión civil una cuestión puramente cívica, y también un verdadero problema. Aunque no es esa la opinión de Waterlot, para quien ese añadido a la religión civil no es solo un dogma más, sino que imprime un tono propio al conjunto. Tampoco puede decirse que el agregado de ese dogma responda a un compromiso, si así fuera tendría la doble naturaleza de religión natural y religión civil, lo que a su vez implicaría una contradicción en Rousseau, para quien la religión natural no puede constituir la religión civil.²¹³ Una vez más parece conducirnos a una aporía, pero Waterlot justifica ese aparente dilema en una opción interpretativa parcializada de la obra de Rousseau, que impide considerar a sus escritos como un todo integrado. En el *Manuscrito de Ginebra* Rousseau dice: “se reunirán las ventajas de la religión del hombre y del ciudadano”²¹⁴ y en la “Carta a Voltaire sobre la Providencia” habla de un “catecismo del ciudadano”. En ambos textos hay una posibilidad de conciliar las dos religiones, pero esa posibilidad desaparece en la redacción definitiva de *El Contrato social*. Para Waterlot la hipótesis es que Rousseau tomó conciencia de que su religión civil es una *invención*, algo nuevo, con elementos que toma de la religión del hombre y de la religión del ciudadano, al modo de una mixtura química: *sincretismo químico*. Como en todo sincretismo, el nuevo compuesto (la religión civil) es algo distinto donde las religiones del hombre y del ciudadano ya no se reconocen como tales. Esa religión nueva (civil) no es débil como la religión natural o el cristianismo del Evangelio, ni sanguinaria y cruel como las antiguas religiones paganas. La nueva religión viene a fortalecer el “lazo social” sin inculcar odio al extranjero.

sadas y premiadas. Que el crimen será castigado con suplicios». Versión on line en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/300883.pdf>, p. 43.

²¹³ Waterlot encuentra en esa presencia/ausencia de la religión natural en la religión civil un germen para las interpretaciones que tachan de totalitario el pensamiento de Rousseau, y cita, entre otros, a L.-J. Talmon y S. Cotta en esa línea de intérpretes, *op. cit.*, p. 112.

²¹⁴ *Ibid.*

Con esta hipótesis, Waterlot concluye en que no habría contradicción entre la exclusión de la religión natural en lo político y su inclusión en la religión civil, y a su vez nos alerta sobre otra aparente contradicción en Rousseau cuando da su noción de ciudadano al comienzo del *Emilio*: un ser que se ama a sí mismo amando la ciudad y que ha perdido hasta los más elementales sentimientos humanos.²¹⁵ La alternativa que presenta Rousseau es ser *ciudadano* u *hombre*, pero no ambos. Esta alternativa hace que pensemos que la religión civil de *El Contrato Social* es de realización imposible, pero otra lectura de ese párrafo del *Emilio* sería que lo imposible de realizar es la ciudadanía como en los pueblos antiguos, donde los hombres se fanatizaban por la vida política. Lo que se propone Rousseau en el *Emilio*, a juicio de Waterlot, es mostrar cómo a través de una educación determinada el hombre puede comprender el derecho natural razonado, con el que puede insertarse en la sociedad como hombre y como ciudadano, sin depravarse.

En esa dicotomía hombre-ciudadano, Waterlot aboga por una interpretación que haga practicable ambas dimensiones, entendiendo que esa ha sido la intención de Rousseau. La solución ya no es ser solo hombre o solo ciudadano.²¹⁶ Asumido el grado de tensión entre esos dos polos, se necesita de otra cosa, que siendo diferente de ambos no traicione a ninguno de los dos. Que se abra a la humanidad preservando la particularidad, o sea manteniendo la ciudadanía.²¹⁷

En este sentido, de acuerdo al autor, la religión civil en Rousseau es una síntesis entre dos objetos: religión del hombre - religión del ciudadano; patriotismo - humanidad, que en principio se presentan incompatibles y por lo tanto llevaría a contradicciones o aporías en

²¹⁵ Waterlot, *op.cit.* p. 116.

²¹⁶ Sin embargo esa dicotomía permanece hasta los últimos escritos de Rousseau, en lo que Béjar llama su "modelo íntimo" en el que emprende un proyecto de intimidad negativa (en contrapunto con su primer "modelo público" o espartano). En *Fragmentos sobre la felicidad pública*, escribe: "Lo que crea la desgracia humana es la contradicción que hay entre nuestros estados y nuestros deseos, entre nuestros deberes y nuestras inclinaciones, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano; tornad al hombre uno y lo haréis tan feliz como es capaz de serlo. Entregadlo todo entero al Estado o dejadlo completamente a sí mismo, pero si dividís su corazón lo desgarrareis." (cit. por Helena Béjar, *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Paidós, España, 2000, p. 108).

²¹⁷ Waterlot, *op. cit.*, p.117-118.

el pensamiento de Rousseau. Esa síntesis tiene que generar algo diferente, una suerte de equilibrio entre dos pasiones. Se trata de encontrar el justo medio entre lo cerrado y lo abierto, donde la religión sería una abertura entre ambos que, según la situación histórica, puede estar más cerca de la exigencia de ciudadanía (clausura) o más cerca de la exigencia de hombre (apertura). El límite a la exigencia de ciudadano está dado por la existencia de un Dios único para todos los hombres, y el límite para la exigencia de hombre está dado por el carácter sagrado del contrato social y de las leyes.

A pesar de estas conciliaciones, Waterlot acepta que la *invención* de la religión civil encierra una permanente tensión dada por la coexistencia de dos dogmas difíciles de conciliar: la divinidad poderosa de un Dios para todos los hombres y la santidad del contrato social y las leyes. Ello implica una afirmación condicional del Dios universal, una subordinación de la religión natural a una decisión legislativa.

Otro problema se nos presenta con el último dogma de la religión civil: la *intolerancia*, único dogma negativo de su religión. Rousseau excluye a la intolerancia en la religión civil, y esto puede ser leído como una exclusión del ateo en *El Contrato social*.²¹⁸ Lo que Rousseau condena en el ateo es su comportamiento, más que su falta de creencia, sus dogmas no son principios de religión sino “sentimientos de sociabilidad” que permiten ser un buen ciudadano. El ateo al que se refiere Rousseau es aquel que ataca el derecho social, que se comporta como un “rebelde o traidor a la patria”, no es un ateísmo doctrinal.

Waterlot también señala y explica una supuesta contradicción en dos textos de Rousseau (*El Contrato social* y *Carta a Beaumont*) respecto de la *tolerancia eclesiástica* y la *tolerancia civil*: en tanto en el *El Contrato social* la posición es de equivalencia entre la tolerancia civil y la tolerancia religiosa [«estas dos intolerancias son inseparables»], en la Carta a Beaumont no admite la tolerancia civil con la consecuencia de hacerle una concesión al

²¹⁸ Para Waterlot la afirmación del reconocimiento público de los dogmas que hace Rousseau en el *Manuscrito de Ginebra*, queda atenuada e implícita en la redacción definitiva de *El contrato social*, *op. cit.*, p. 125.

prelado Beaumont [«Escucho decir permanentemente que hay que admitir la tolerancia civil no la teológica: yo pienso todo lo contrario»]. Waterlot encuentra una interpretación integradora entre ambos textos: lo que le interesaba a Rousseau –dice el autor– era evitar la introducción de una *nueva* religión, y con ello la ocasión de apasionamientos, disturbios y fanatismos, por eso adopta el punto de vista católico galicano, a modo de estrategia. Para Waterlot no habría contradicción, sino objetivos distintos en uno y en otro texto: en *El Contrato social* expone los principios del derecho político (la religión civil se expresa en estado puro); en la *Carta a Beaumont* se defiende de un ataque y considera la situación política en Francia.²¹⁹

Cabe anotar que los debates sobre la tolerancia eran propios de la época en que vivió Rousseau, con posiciones fanática por parte del cristianismo, tanto católico como protestante, y soluciones liberales por parte de la mayoría de los enciclopedistas. La posición de Rousseau marca una vez más una inflexión en el debate. Cuando dice que no hay diferencia entre tolerancia civil y tolerancia teológica, dice que el Estado tiene que estar por encima de cualquier poder eclesiástico: la política siempre debe estar en cabeza del soberano, nunca del sacerdote.²²⁰

Rousseau cree en la santidad de las leyes y lo que quiere es que se obedezcan, el “mal” está en su desobediencia y no en la desobediencia del dogma de fe. Su religión cívica, de carácter estrictamente político, le permite avanzar sobre la esfera privada para sancionar una conducta antisocial. Y en este punto importa señalar la diferencia entre conducta y creencia, porque Rousseau solo castiga la conducta, y con ello limita la injerencia de lo religioso en el ámbito estatal.

²¹⁹ Waterlot, *op. cit.*, pp. 129-130.

²²⁰ Para Vera Waksman ello explica que Rousseau no haya propuesto la tolerancia como dogma positivo. La tolerancia civil fue la solución dada por Locke, otorgando a las iglesias la potestad de excomulgar a quien no respete el dogma, pero sin facultades de imponer sanciones civiles. Pero esa solución aparece como insatisfactoria para Rousseau, porque pone al individuo en contradicción consigo mismo, provocando una disolución radical entre el fuero interno y el externo (*El laberinto de la libertad, op. cit.*, pp. 207-208).

Aquí la opinión de Beiner también se aleja de la interpretación integradora de Waterlot. Beiner rechaza la lectura estándar de *El Contrato social* que ve en la religión civil de Rousseau una nueva religión como alternativa de las religiones que desecha en el capítulo 8, libro 4 (interpretación de Waterlot). Lo que hace Rousseau a través de su propuesta de religión civil, dice Beiner, es dar un “salto crítico” que devela su incapacidad de respuesta. Ese salto se produce cuando Rousseau dice “dejando de lado las consideraciones políticas, volvamos al derecho y determinemos sus principios”.²²¹ Con ello está diciendo: dejemos de lado las alternativas de religión examinadas (consideraciones políticas) y determinemos la religión civil adecuada (el derecho). Pero, ¿acaso puede definirse el derecho en contradicción con la política?, se pregunta Beiner. Ese sería el salto crítico del que Rousseau no puede dar cuenta, que implicaría la creación de una comunidad política que, satisfaciendo sus principios de derecho, es incapaz de realizarse políticamente.

También considera Beiner que la afirmación de Rousseau según la cual “jamás Estado alguno fue fundado sin que una religión lo sostenga”^{222 223} promete una verdadera religión como alternativa, y no una “religión de tolerancia”, fantasma, como la que finalmente propone, donde los tintes liberales prevalecen sobre sus ideales republicanos.

La opción de Rousseau, lejos de ofrecer una alternativa real que cumpla con un efecto socialmente integrador, queda encerrada en un dilema al proponer una “religión de tolerancia” de corte iluminista, con el consiguiente renunciamiento de sus ideales republicanos. Cuando dice “Ahora que ya no hay y que no puede haber más religión nacional exclusiva”²²⁴ está abandonando su objetivo de máxima: el de una religión civil fuerte, y se que-

²²¹ J.J. Rousseau, *Del contrato social*, op. cit., p. 139.

²²² J.J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, op. cit., p. 598.

²²³ Amor interpreta este párrafo de Rousseau como una *falacia naturalista*: deduce el principio normativo de que toda asociación política *debe* tener un basamento religioso, derivada de la premisa fáctica de que toda sociedad política tuvo, de *hecho*, esa base religiosa. Tampoco prueba Rousseau con ese argumento que la religión siga siendo necesaria en el proceso de civilización política (conservación), que es en definitiva lo que quiere demostrar. (Claudio Amor, op. cit., p. 165).

²²⁴ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, ob. cit., p. 140.

da con una religión débil a mitad de camino entre el cristianismo anti-político y las religiones nacionales paganas.

De tal modo, para Beiner hay un proyecto de religión civil en el *Manuscrito* que sugiere combinar las ventajas de la religión del hombre con las del ciudadano, que Rousseau abandona en *El Contrato social*, abandono por cierto inevitable dada la imposibilidad de conciliar el cristianismo con el paganismo. Ese es el fracaso de Rousseau para Beiner, que no haya querido pagar el precio de renunciar al cristianismo. Ello es lo que marca la ruptura con Maquiavelo, quien claramente opta por el paganismo, y con Hobbes, quien logra la síntesis entre religión del hombre y del ciudadano mediante una religión civil cristiana (judaización del cristianismo).

IV. Huida a los márgenes

Hemos visto cómo el proceso de humanización sugerido por Rousseau, capaz de hacer posible la formación de una unidad política legítima, requiere de una acción transformadora educativa y religiosa que exige de la presencia de figuras extraordinarias. El Legislador, Catón, Jesús, el vicario saboyano, incluso el preceptor del Emilio y Wolmar, conforman esos personajes excepcionales, determinantes en la estructura argumentativa de Rousseau. Pero hacia el final de su recorrido, principalmente en sus obras autobiográficas, aparece como opción de transformación una figura que a lo largo de su obra es consecuentemente atacada: la figura del filósofo. Aquí también hay una identificación, como la hubo con otros personajes extraordinarios, pero el filósofo con el que se identifica Rousseau difiere del falso filósofo del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, de esos “vanos y fútiles declamadores” que van por todos lados “minando los fundamentos de la ley y aniquilando la virtud”.²²⁵ Sabemos del lugar ambivalente que Rousseau le depara al conocimiento en este texto. Será veneno o antídoto según se muestre en su versión de ata-

²²⁵ J.J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., p. 22.

que al movimiento ilustrado o como reivindicación del valor de la ciencia “en manos de unos pocos”. La pregunta es, entonces, quienes tienen ese privilegio de acceso al conocimiento.

Acudimos nuevamente al Rousseau de Strauss, siempre en tensión entre la vida filosófica y la vida política, consciente de la desproporción entre las exigencias de la filosofía y de la sociedad civil. Esa incompatibilidad entre ciencia y ciudad, que también lo es entre filosofía y polis, sería el tema central no solo del *Primer Discurso* sino de toda su obra.²²⁶ Asimismo, Rousseau se sabe un filósofo, y en su nombre “toma el partido de la filosofía”. Pero veamos antes como Rousseau resuelve esa contradicción, a los ojos de Strauss.

Rousseau sugiere, dice Strauss, tres soluciones diferentes a esa contradicción. Una primera sugerencia indicaría que la ciencia es mala para una buena sociedad y buena para una sociedad corrupta. Aquí la ciencia funciona como alivio o paliativo. Pero, para Strauss, esta solución sería suficiente si Rousseau se hubiese dirigido solo a sus contemporáneos, “es decir, a los miembros de una sociedad corrupta”.²²⁷ Pero él quería vivir más allá de su tiempo, y por consiguiente la filosofía no puede limitarse a ser buena para una mala sociedad; es indispensable para “la emergencia de la mejor sociedad”.²²⁸

Rousseau, continúa diciendo Strauss, hace una segunda sugerencia cuando indica que la ciencia es buena solo para algunos individuos, “algunos grandes genios”, pero mala para “los pueblos” o el vulgo. Es importante para Strauss tener en cuenta que en el *Primer Discurso* Rousseau no ataca a toda la ciencia sino solo a la “ciencia popularizada”. Rousseau rechaza la ciencia hablando como un hombre común que se dirige a hombres comunes, pero dando a entender que en verdad es un filósofo, con ropajes de hombre común,

²²⁶ Waksman comparte solo parcialmente esa interpretación, entendiendo que esa contradicción planteada por Strauss resulta consistente para la lectura del *Primer Discurso*, pero pone en duda que esa sea la clave para leer toda la obra de Rousseau, como parece entenderlo Strauss. (V. Waksman, *El laberinto de la libertad...*, *op. cit.*, nota en p., p. 326).

²²⁷ L. Strauss, *Derecho natural e historia*, *op. cit.*, p. 292.

²²⁸ *Ibid.*

que no se dirige en última instancia “al pueblo”, sino “a quienes no están subyugados por las opiniones de su siglo”.²²⁹ Podría parecer, dice Strauss, que la creencia de Rousseau en la desproporción entre ciencia y sociedad “fue la razón principal por la que creyó que el conflicto entre individuo y sociedad es insoluble”.²³⁰ Con esta afirmación Strauss parece encontrar en Rousseau su máxima proximidad con la filosofía clásica, en oposición a la Ilustración. Pero en el mismo instante en que Rousseau parece restaurar la visión clásica, “sucumbe nuevamente ante los poderes de los que intentaba liberarse”.²³¹ Sucumbe, entiende Claudia Hilb, “a los poderes de la Modernidad”, en su comprensión de la naturaleza y de la ciencia.²³²

Hay una tercera sugerencia, en la lectura straussiana de Rousseau, para resolver la contradicción del *Primer Discurso*. Las dos primeras sugerencias distinguían dos destinatarios de la ciencia, en tanto esta tercera sugerencia intentará resolver el dilema distinguiendo entre dos tipos de ciencia: una incompatible con la virtud, que Strauss llama “metafísica” o simplemente teórica, y otra compatible con la virtud, a la que llama “sabiduría socrática” (entendida como autoconocimiento). La ciencia teórica, la que es “mala”, debe ponerse al servicio de la virtud para volverse buena. Sin embargo, dice Strauss, “solo puede volverse buena si su estudio sigue siendo exclusivo de los pocos que están por naturaleza destinados a guiar a los pueblos; solo una ciencia esotérica puede volverse buena”.²³³ Pero esta solución también es provisoria para Strauss, porque el estándar último de Rousseau no es el “ciudadano virtuoso” sino el “hombre natural”.²³⁴

²²⁹ *Ibid*, p. 293.

²³⁰ *Ibid*.

²³¹ *Ibid*, p. 294.

²³² Claudia Hilb, *op. cit.*, p. 164.

²³³ L. Strauss, *Derecho natural e historia*, *op. cit.*, pp. 294-295. Para Claudia Hilb hay una diferencia significativa en el modo en que Strauss trata la oposición filosofía/ciudad en sus escritos de 1947 (“On the Intention...”) y de 1953 (*Derecho natural e historia*): en el primer texto Strauss nos propone leer “el conflicto individuo/ciudad a la luz del conflicto ciencia/ciudad”, propuesta que abandona en el segundo de sus escritos. El problema que Strauss plantea en su artículo de 1947, a saber, “¿cómo puede la filosofía política rousseauiana ser políticamente activa?”, en su escrito de 1953 lo “responde de manera más drástica: afirma la superioridad permanente de la sabiduría práctica por encima de la teórica; afirma

Este planteo requiere preguntarse quién es para el Rousseau de Strauss ese individuo que “justifica la ciudad trascendiéndola”, el que alcanza la “verdadera libertad y felicidad” más allá de la sociedad civil. Strauss explica la actitud de Rousseau volviendo de la ciudad clásica a la familia y a la pareja amorosa para llegar, desde allí, al soñador solitario, como “la máxima aproximación al estado de naturaleza que es posible una vez alcanzado el nivel de humanidad”.²³⁵ La “contemplación solitaria”, tal como la entiende el Rousseau de Strauss, difiere por completo del pensamiento o la observación. Consiste, o mejor conduce, a un “sentimiento de existencia”, donde es por completo él mismo y “perteneciéndose completamente a sí mismo”:

Huyendo de los hombres, buscando la soledad, sin imaginar más, pensando aún menos y dotado, sin embargo, de un temperamento vivo que me aleja de la apatía lánguida y melancólica, comenzaba a ocuparme de todo cuanto me rodeaba y por un instinto muy natural daba preferencia a los objetos más agradables.²³⁶

Este “sentimiento de existencia” al que llega el hombre civilizado (solamente el mejor entre ellos) le permite argumentar a Rousseau sin dudar, dice Strauss, que “la emergencia de la sociedad civil fue mala para la especie humana” pero buena para el individuo, donde la justificación de la sociedad civil consistiría, entonces, en que permite a cierto tipo de individuo retirarse en sus márgenes para disfrutar de la felicidad suprema.²³⁷ Para ello pasa de la condena de las letras y el ocio de su primer escrito (“todo ciudadano inútil de-

que esta es, en el caso de Rousseau, la ciencia natural moderna, y omite hacer mención de la procedencia también clásica que en 1947 atribuía a la solución política democrática de Rousseau” (Claudia Hilb, *op. cit.*, pp. 161-163).

²³⁴ L. Strauss, *Derecho natural...op. cit.*, p. 295. En relación a esta interpretación de Strauss, Claudia Hilb observa que el autor la introduce en forma repentina, inmediatamente después de sostener “que la sabiduría socrática corona a la sabiduría teórica. (...) Como todo el texto, llama la atención del lector la brusquedad de los cambios de tema que, a la vez que dificultan la comprensión del sentido general, nos obligan a permanecer notablemente alertas si pretendemos aplicarle a Strauss aquellas mismas reglas de escritura con que él invita a leer a sus autores”, (Claudia Hilb, *op. cit.*, nota en p. 163).

²³⁵ *Ibid*, p. 320.

²³⁶ J.J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Séptimo paseo, traducción y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1998, p. 114, en línea: <https://es.scribd.com/doc/310205744/Las-ensonaciones-del-paseante-solitario>

²³⁷ L. Strauss, *op. cit.*, p. 321.

be considerarse un hombre pernicioso”) a la descalificación de sus contemporáneos por haberlo proscrito como un miembro pernicioso en vez de arrojarlo de la sociedad como un miembro inútil.²³⁸ Este tipo de hombre prefigurado por Rousseau, que trasciende a la sociedad civil y la justifica, ya no es el filósofo sino lo que luego llamaré el “artista”.²³⁹

Para Strauss, el conflicto insoluble entre los presupuestos de la contemplación solitaria de Rousseau y su teología natural, hace que su reclamo en nombre del individuo, “o de algunos raros individuos” en contra de la sociedad, termine siendo totalmente inconsistente. El retorno al estado de naturaleza, una vez alcanzado el nivel de humanidad, “fue la base ideal para exigir una libertad respecto de la sociedad que no es una libertad para algo”,²⁴⁰ y desde allí apelar a una santidad última del individuo, sin redención ni justificación. El peligro de una libertad para nada es, en opinión de Strauss, la indiferencia entre libertad y licencia, en la que caerán los sucesores de Rousseau. Strauss reconoce una diferencia entre Rousseau y sus seguidores precisamente en que él todavía veía con claridad la desproporción entre su libertad indefinida y los requerimientos de la sociedad.²⁴¹

Otra es la mirada de Waksman, para quien el filósofo que busca la soledad en los márgenes y “aspira recobrar al hombre” se guía por criterios ya no cívicos sino morales. No hay virtud cívica porque tampoco hay patria. Cabe preguntarse, dice la autora, si ese solitario aislado de todo contacto humano, imposibilitado de toda virtud, encarna para Rousseau la verdadera filosofía. Waksman describe una “identificación invertida” de Rousseau con la figura de Sócrates que puede rastrearse en sus últimos textos, especialmente en los *Diálogos*,²⁴² donde Rousseau se mira en el espejo de Sócrates, viéndose igual que él, perseguido e incomprendido. Sin embargo, las diferencias con el ateniense son insalva-

²³⁸ *Ibid.*, (Strauss refiere al séptimo paseo de las *Ensoñaciones...*, *op. cit.*, p. 60).

²³⁹ Conforme Claudia Hilb esa conclusión a la que llega Strauss en su escrito de 1953 (*Derecho natural e historia*) difiere notablemente con la expuesta en su escrito de 1947 (“On the Intention of Rousseau”) donde el individuo natural aparece en los dos extremos de la escala: como hombre natural primitivo y como sabio. Esa diferencia es para la autora “la más radical” entre ambos textos, *op. cit.*, pp. 169-170.

²⁴⁰ L. Strauss, *Derecho natural e historia*, ob. citada, p. 322.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Waksman refiere a *Rousseau juez de Jean-Jacques*, texto escrito por Rousseau entre 1772 y 1776.

bles: Sócrates asume su defensa en un juicio público, acusado y condenado por impiedad, bebe la cicuta y muere rodeado de amigos y discípulos, en tanto Rousseau se desdobra para asumir su defensa en un juicio inexistente, sin acusación, donde no es condenado sino difamado, y finalmente abandonado por sus contemporáneos. Sócrates muere como ciudadano, en obediencia a la ley, a Rousseau “no le queda más que volver sobre sí mismo”.²⁴³ Ese es el camino que toma en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, su último texto. Su comienzo anuncia cuál es el filósofo a partir de ahora:

Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo, ni compañía que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime.²⁴⁴

El filósofo ha quedado solo y debe volverse sobre sí mismo, esa es la tarea que Rousseau asume en sus textos autobiográficos que, de ningún modo, representan para Waksman “los restos del fracaso político”. El hombre recobrado, que es el propio Rousseau, llega al final de camino luego de un largo proceso de desnaturalización, vuelve a la naturaleza pero no como hombre natural. Tras haber viajado a través del hombre natural, del ciudadano, de los hombres excepcionales, llega a una soledad forzada primero, y querida después, deviniendo en la condición del sabio. En ese sentido es que la figura del filósofo como paseante solitario guarda coherencia, para Waksman, con los principios que se defienden en todas los escritos del autor.²⁴⁵

En el sexto paseo de *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, Rousseau establece una diferencia entre el hombre moral y el hombre bueno: «Mientras actúo libremente, soy bueno y no hago más que el bien; pero tan pronto como siento el yugo, bien de la necesidad, bien de los hombres, me convierto en rebelde, o mejor en reacio, y entonces

²⁴³ Vera Waksman, *El laberinto de la libertad*, op. cit., p. 373.

²⁴⁴ J.J. Rousseau, *Las ensoñaciones...*, op. cit., p. 3.

²⁴⁵ Vera Waksman, *El laberinto de la libertad*, op. cit., p. 375.

soy nulo». ²⁴⁶ Rousseau finalmente se identifica con el “hombre bueno”, recupera el sentido de su existencia y se retira de la sociedad civil. ¿Es esa la solución al problema humano que describió en los inicios? Tal como advierte Allan Bloom, solo puede haber opciones insatisfactorias a la tensión humana: el estadista contra el soñador. Con todo, aun cuando “el pensamiento de Rousseau tiene un carácter paradójico (...) es notablemente coherente, y sus contradicciones reflejan las contradicciones que hay en la naturaleza de las cosas”. ²⁴⁷

Consideraciones finales

Del terremoto de Lisboa y el problema del mal a la huida a los márgenes, pudo haber sido un recorrido demasiado largo, y por momentos intrincado, para hablar de la religión civil de Rousseau. Echar luz sobre ese recorrido, y de algún modo justificarlo, es el propósito de este cierre.

El sismo de Lisboa de 1755 causó una fuerte impresión en la sociedad occidental y puso en duda los fundamentos que hacen posible toda civilización, no por ser el único ni el más devastador de los terremotos conocidos hasta entonces, sino por el contexto conceptual en que tuvo lugar y por la situación geográfica de la ciudad afectada, muy cercana a la Europa de la Ilustración. El acontecimiento fue el disparador de una reflexión filosófica sobre el problema del mal, sobre la necesidad de distinguir entre el mal natural y el mal moral y sobre la justificación de Dios. Tanto Leibniz como Pope defendieron la existencia de un orden creado y de una justicia divina, en la convicción que, por muy crueles que fuesen las consecuencias de los infortunios de la naturaleza, no podemos arrogarnos el derecho de una duda general sobre la bondad infinita del Creador. Por otra parte, Voltaire

²⁴⁶ J.J. Rousseau, *Las ensoñaciones...*, Sexto paseo, *op. cit.*, p. 105.

²⁴⁷ Allan Bloom, “Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]” en Leo Strauss y Joseph Cropsey [comps.], *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica de México, 1992, p. 529.

se alzó contra la religión preguntándose por qué la Providencia permitió la horrible muerte de tantos inocentes, abriendo una nueva disputa con su coetáneo Rousseau sobre el origen del mal, la Providencia y el pecado original. La respuesta de Rousseau en ese debate expone los principios de la religión natural, que reconoce en la razón su fundamento, y exculpa definitivamente a Dios de todos los males y sufrimientos humanos: no hay que buscar las causas de la existencia del mal en los misteriosos designios de Dios sino en el propio hombre.

Vimos también que el interés de Rousseau en la discusión estaba dirigido menos al mal que padece o que causa el individuo que a los males de la civilización. Su *Primer Discurso* es precisamente una acusación contra el mal que causan las “vanas ciencias” en la sociedad civil. El conocimiento es, de algún modo, el pecado original que arranca al hombre del estado de pura existencia en que se encontraba, signado por el amor de sí y por la compasión. La “caída” es grave y muy difícil de revertir, pero no imposible, porque “el mal no es tan grande como hubiera podido ser”. El hombre elige el mal porque tiene libertad para elegir, pero también a causa de su libertad puede elegir el bien, porque es un ser inacabado y perfectible. La respuesta de Rousseau al problema del mal lo encuentra en su principio terapéutico: hay que buscar el remedio en el mal mismo. Aun así, asumiendo que ese mal esté en las ciencias y en él también radique el remedio, de ello no se sigue que todos los hombres estén en condiciones de acceder al conocimiento. La administración del remedio le está reservada a uno pocos hombres excepcionales.

La dimensión de la idea de la libertad en el pensamiento de Rousseau es crucial. La libertad le permite al hombre actuar, y por consiguiente evolucionar tanto hacia lo bueno como hacia lo malo. Pero la conciencia de la libertad propia es también conciencia de la libertad de otros, y eso es un problema. Ese será el núcleo de las meditaciones de Rousseau: cómo resolver la tensión entre el ser en sí y el ser-con, entre el hombre y el ciuda-

dano, habiendo legado a sus lectores la tarea de entender, parafraseando a Strauss, de qué modo concibió ese conflicto irresoluble entre individuo y sociedad.²⁴⁸

La transformación de individuo natural en ciudadano, la conversión en un hombre nuevo, y la posibilidad de una sociedad legítima exigen el sacrificio del bien particular (libertad individual) a favor del bien común (libertad común/*voluntad general*). Pero no hay que olvidar que la única fuente de legitimidad que reconoce Rousseau es la voluntad general, y de ello derivan dos importantes consecuencias: 1) que la voluntad general debe ser siempre consultada y 2) que toda ley puede ser revocada. Veamos algunas reflexiones de Rousseau en *El Contrato social* que conducen a esas derivaciones.

El pacto social de Rousseau habilita una sociedad donde cada asociado “no obedezca más que así mismo” y “quede tan libre como antes”,²⁴⁹ manteniendo con el Estado una relación doble: como legislador, en tanto partícipe de la autoridad soberana, y como súbdito que debe obedecer la ley. Ese desdoblamiento en el que permanece cada asociado conduce a un dilema: la deliberación pública puede obligar a los súbditos respecto del soberano, pero no puede “obligar al Soberano para consigo mismo”.²⁵⁰ Ello implica que la voluntad general deba ser siempre consultada mediante el voto, porque el soberano, que no actúa “más que por las leyes”, sólo puede hacerlo “cuando el pueblo está reunido”.²⁵¹ Por otra parte, del hecho que el soberano no se obliga a sí mismo, se deriva que para el cuerpo del pueblo “no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria (...), ni siquiera el contrato social”.²⁵² Rousseau refuerza esa idea del carácter provisorio de toda ley cuando afirma que “en cualquier situación, un pueblo siempre es dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores”.²⁵³ Esa amenaza permanente de revocabilidad de toda ley atenta contra la estabilidad de cualquier gobierno. Pero como dice Allan Bloom,

²⁴⁸ L. Strauss, *Derecho natural e historia*, op. cit., p. 288.

²⁴⁹ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, p. 22.

²⁵⁰ *Ibid*, p. 24.

²⁵¹ *Ibid*, p. 93.

²⁵² *Ibid*.

²⁵³ *Ibid*, p. 60.

“Rousseau no es un libertario en el sentido moderno del término”,²⁵⁴ él no quería un sistema de legislación condicionado a la voluntad real de los ciudadanos actuales. De allí que apele a la “costumbre” por ser la más importante de las leyes, la “que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos”.²⁵⁵ Por eso también su prescripción de respetar las leyes antiguas,²⁵⁶ aquellas que no fueron revocadas porque el soberano las reconoció “constantemente saludables”, esas que “el prejuicio de la antigüedad las hace cada día más venerables.”²⁵⁷

Esa dificultad, que para Bloom no logra sortear Rousseau,²⁵⁸ justifica su invocación del carácter sagrado de la ley, aun cuando no alcanza con invocarlo. El proyecto de socialización que presenta Rousseau exige, además, que el ciudadano abrace una profesión de fe que instituya dogmas simples y precisos, no “como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad (...) La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados”, y finalmente su dogma más importante: “la santidad del contrato social y de sus leyes”,²⁵⁹ que funcione como freno a la natural inclinación humana hacia el interés egoísta. Ese último dogma positivo, que no estaba incluido en la “Carta a Voltaire sobre la

²⁵⁴ Allan Bloom, «Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]», *op. cit.*, p. 540.

²⁵⁵ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 60-61.

²⁵⁶ Para Enrique Aguilar ese es “el elemento necesario para cimentar el grado de compromiso que la propuesta normativa de Rousseau exige. Una educación patriótica basada en el culto de los antepasados y en el mantenimiento de costumbres y leyes que la antigüedad ha vuelto venerables, cuya propuesta temprana y paradójicamente (por tratarse de Rousseau de un autor contractualista y opuesto, por añadidura, a toda pretensión de irrevocabilidad), daría letra al nacionalismo cultural desde las páginas de las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771)”, Enrique Aguilar, “El ciudadano en tiempos de la Ilustración: Rousseau y el paradigma de la política basada en la virtud”, en Armando Cartes Montory/Pedro Díaz Polanco (coordinadores), *Ciudadanía, Temas y Debates*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago, Chile, 2015, p. 21.

²⁵⁷ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 93.

²⁵⁸ Para Bloom se trata de una dificultad “nunca resuelta enteramente por Rousseau, pero que intenta suprimir dificultando el proceso de cambio, haciendo que los individuos que lo sugieren sean responsables de sus efectos, y mediante una educación en el respeto a las buenas instituciones. Pero no es posible obviar la posibilidad de cambio si los ciudadanos están conscientes de su libertad y son capaces de juzgar lo que la conserva y lo que la destruye.” (Allan Bloom, “Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]”, *op. cit.*, p. 541.

²⁵⁹ J.J. Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 140.

Providencia”, es incorporado en el último capítulo de *El Contrato social*, y es leído como la santificación de la razón y la política. También, para muchos intérpretes, como una salida totalitaria al problema de la libertad y la sociedad.

Pero la conversión del hombre natural no es tarea sencilla, solo puede ser encarada por alguien excepcional. Así Rousseau introduce la figura extraordinaria del Legislador que le permitirá dar ese salto transformador de hombre en ciudadano. Su misión divina de persuasión hacia los miembros de la comunidad para que acepten la sabia legislación, es esencialmente problemática, aun para quienes ven en su propuesta de religión civil un criterio coherente con toda su obra. Consentir o no la apelación a un ser excepcional para legitimar el pacto social, no resulta superfluo, porque en ello se juega no solo la fundación de una sociedad legítima, sino también y fundamentalmente su conservación. En ese punto es muy sugerente la advertencia de Strauss que señala el dilema al que conduce el olvido sobre los orígenes. Rousseau estaría pasando por alto “de que el vivo respeto de las viejas leyes, *el perjuicio en favor de la antigüedad*, indispensable para la salud de la sociedad, solo puede sobrevivir con dificultades al cuestionamiento público de los relatos sobre su origen”.²⁶⁰

En ese mismo registro puede leerse a Rüdiger Safranski, otro autor que reflexiona lúcidamente sobre el problema de la libertad. En su ensayo *El Mal o el drama de la libertad*²⁶¹ hace notar la importancia de los orígenes, hacia donde volvemos la mirada siempre que nos encontramos en situaciones impenetrables y peligrosas. Preguntarnos por el origen es preguntarnos por nosotros mismos: “Así, el origen es o un comienzo - que hemos dejado atrás de nosotros-, o bien un principio que no cesa de comenzar”.²⁶² A continuación el autor refiere la importancia de los relatos mitológicos sobre el origen que orientan la reflexión, y apela a la mitología griega para dar cuenta de la imposibilidad de escapar de los

²⁶⁰ Leo Strauss, *Derecho natural e historia*, op. cit., p. 316.

²⁶¹ Rüdiger Safranski, ob. cit.

²⁶² *Ibid.*, p. 19.

orígenes; intentarlo –dice- es llevar consigo el origen y causarlo. Y se explica a través de la personificación de Ulises cuando regresa a su hogar luego de muchas calamidades, provocando una matanza entre los pretendientes de Penélope. No hay razones para pensar que esos desdichados no serían vengados por sus familias. Solo una sentencia del dios Zeus puede mitigar la furia de esas víctimas: «Puesto que ahora el noble Ulises ha castigado así a los pretendientes, ¡qué se renueve la alianza: permanezca él rey en Itaca; y nosotros borraremos de la memoria del pueblo la matanza de los hijos y hermanos; que en el futuro ambos se amen entre sí como antes, y que la paz y la riqueza florezcan en el país!» De esta manera, dice Safranski, “Escapamos al poder del origen gracias al don del olvido”.²⁶³

Finalmente, la opción de Rousseau es una invocación a la libertad para retirarse del mundo exterior, aun cuando en su enfoque teórico lo que busca es la disolución de la libertad en una libertad común. Como dice Safranski, para quien la “pasión en la concepción rusioniana de la sociedad emerge de la soledad”, Rousseau “estaba enamorado de su sí mismo” y aunque la vida social y política fue su prioridad “su pensamiento siempre estaba dirigido solamente al hombre en el singular de la especie: el cuerpo político con el que soñaba era el propio sí mismo en gran formato”.²⁶⁴

Con todo, no podríamos decir que para Rousseau el camino del individuo solitario conduce a la felicidad; *Las ensoñaciones del paseante solitario* responden más a las circunstancias personales del autor que a la descripción de un ideal. En palabras de Strauss, Rousseau no era un soñador solitario, era un filósofo, que “todavía se inclinaba ante los héroes de Plutarco”.²⁶⁵

En todo caso, lo importante son las preguntas que atraviesan toda la obra de Rousseau: ¿cómo poner la ley por encima de los hombres?, ¿cómo construir y fortalecer el lazo político?, ¿cómo generar sentimientos cívicos en los ciudadanos?, ¿cómo establecer criterios

²⁶³ *Ibid.*, p.23.

²⁶⁴ *Ibid.* p. 152-153.

²⁶⁵ L. Strauss, *Derecho natural e historia*, p. 322.

para diferenciar lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto? Su preocupación por la legitimidad del orden político, donde la instancia de la fundación solo puede pensarse junto con la instancia de la conservación, y por cómo lograrla en ausencia de un orden trascendente, no ha perdido vigencia. La reflexión filosófica sobre el mal tampoco pasa de moda, aun cuando la pregunta sobre el mal contemporáneo ya no radique en por qué Dios hace posible el sufrimiento humano. Las formas del mal surgidas a partir del siglo XX, como señala Neiman, “presentan exigencias que la conciencia moderna no pueden afrontar”.²⁶⁶

En el inicio del trabajo trazamos dos momentos en los que el mundo occidental experimentó un fuerte impacto ante el sufrimiento humano, el primero fue el terremoto de Lisboa en 1755 y el segundo el genocidio nazi hacia mitad del siglo XX. El problema del mal en uno y otro caso es radicalmente distinto, y no es este el espacio para analizar lo que Auschwitz significó en la conciencia moderna.²⁶⁷ Pero la pregunta por el mal siempre remite a la experiencia de la libertad y a la esperanza (o el escepticismo) respecto de la capacidad de la humanidad para mejorarse. Entonces, nuevamente, la pregunta por el progreso moral y la posibilidad de un mejor destino para la humanidad.

Como señala Safranski, la libertad humana sigue siendo un enigma: “El pensamiento humano no ha logrado nunca deshacerse de este problema. Los sistemas filosóficos, la religión y la moral existen porque la libertad humana es inventiva, y a la vez necesita un soporte al que vincularse.”²⁶⁸ Seguidamente se pregunta si todavía podemos hablar de libertad ante la dinámica de la civilización científica y técnica, que devienen en estructuras y en fuerzas que, aun cuando requieran de nuestra actividad, terminan estando más allá

²⁶⁶ Susan Neiman, *op. cit.*, p. 306.

²⁶⁷ Susan Neiman, cuyas reflexiones orientaron gran parte de este trabajo en el análisis sobre el problema del mal, profundiza ampliamente sobre las diferencias de ambos eventos: “Lisboa horrorizó al siglo XVIII de una manera en que no consiguieron hacerlo en el XX terremotos más intensos y destructores. Y aunque la Guerra de los Treinta Años fue brutal y devastadora, no dejó en quienes la vivieron la sensación de hallarse *conceptualmente* aniquilados. Auschwitz lo hizo. (...) Lisboa reveló lo remoto que el mundo se encuentra de lo humano. Auschwitz reveló lo alejados que los seres humanos se hallan de ellos mismos.” (*Ibid.*, p. 307).

²⁶⁸ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 279.

de nuestro poder de disposición. Ese ámbito racional y misterioso a la vez, convertirían esas estructuras y sistemas autocreados en una nueva especie de lo sagrado: “Una vez que la secularización hizo que palidciera la gracia de Dios, quizás ahora dependamos de la gracia de estos sistemas autopoieticos”, y en ese sentido, agrega Safranski, “descubrimos de pronto que la situación para la libertad del hombre no ha experimentado un cambio tan grave”.²⁶⁹

La legitimidad de un orden político ya no puede reposar en una instancia extraterrenal, ni en la figura extraordinaria del Legislador, pero la pérdida de absolutos que caracteriza el proceso de secularización de la era moderna, deja sin anclaje su legitimación y, con ello, la posibilidad de discriminar entre lo bueno y lo malo, lo justo e injusto, lo legítimo e ilegítimo en la instancia política.

Hannah Arendt, quien sin duda ha reflexionado sobre el mal contemporáneo y la tentación al totalitarismo en la Modernidad, escribía que “nadie que esté en sus cabales puede creer que la moralidad va de suyo”.²⁷⁰ A su vez, en relación con la caída de los absolutos, afirmaba: “Junto con la eliminación de la religión, una de las consecuencias más relevantes de la secularización de la era moderna bien puede ser la eliminación de la vida pública del único elemento político de la religión, el miedo al infierno”.²⁷¹ Con todo, en el peor de los escenarios, y a causa de él, necesitamos confiar: en Dios, en la humanidad, en el progreso moral, tal vez en lo bueno que hay en cada ser humano. Pero esa visión esperanzadora solo puede sostenerse con un actuar responsable y sin olvidar las huellas del mal, al que Rousseau quiso nombrar dramáticamente para advertir sobre el daño que la civilización le provoca al género humano. Ese mal está siempre activo, pero admite un antídoto:

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 281.

²⁷⁰ Citada por Claudia Hilb, *op. cit.*, p. 12, (Hannah Arendt, “Some questions of moral philosophy”, en *Responsibility and Judgement*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p. 61).

²⁷¹ *Ibid.*, p. 252, (Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, en Melvyn Hill (ed.) *The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1979, pp.313 y 314).

Pero, aunque no haya sociedad natural y general entre los hombres, aunque lleguen a ser desgraciados y malvados cuando se vuelven sociables, aunque las leyes de la justicia y de la igualdad no sean nada para aquellos que viven al mismo tiempo en la libertad del estado de naturaleza y sometidos a las necesidades del estado social, lejos de pensar que no hay ni virtud ni felicidad para nosotros y que el cielo nos ha abandonado sin más a la depravación de la especie, esforcémonos por sacar del mismo mal el remedio que debe curarlo.²⁷²

²⁷² J.J. Rousseau *Manuscrito de Ginebra, op. cit.*, p. 556.

Bibliografía

Fuentes primarias

A. Obra de Jean-Jacques Rousseau

Carta a D'Alambert sobre los espectáculos, estudio preliminar José Rubio Carracedo, traducción de Quintín Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 1994.

Cartas escritas desde la montaña, traducción, introducción y notas de Antonio Hermosa Andújar, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

Cartas morales y otra correspondencia filosófica, edición, prólogo y traducción de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid, 2008.

Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres, traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1996.

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres y otros escritos, estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor-Ramos, Tecnos, Madrid, 1998.

Discurso sobre la economía política, traducción y estudio preliminar de José E. Candela, Tecnos, Madrid, 2001.

Emilio, o De la educación, prólogo de María del Carmen Iglesias, Edaf, Madrid, 2005.

Emilio, o De la educación, prólogo y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1990, en línea: <https://es.scribd.com/document/325048405/Rousseau-Jean-Jacques-Emilio-O-La-Educacion-Ed-Alianza>

Escritos políticos, edición y traducción de José Rubio Carracedo, Trotta, Madrid, 2006.

Julia, o la nueva Eloísa, traducción de Pilar Ruiz Ortega, Akal, Madrid, 2007.

Las confesiones, traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1997.

Las ensoñaciones del paseante solitario, prólogo y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1998, en línea:

<https://es.scribd.com/doc/310205744/Las-ensonaciones-del-paseante-solitario>

Manuscrito de Ginebra, introducción, traducción y notas de Vera Waksman, en *Deus Mortalis*, Cuaderno de Filosofía Política, núm. 3, 2004, pp. 549-608.

Mi retrato. El arte de gozar. Cuatro cartas a Malesherbes, prólogo, traducción y notas de Pablo E. Pavesi, CIF, Buenos Aires, 2013.

Prefacio de Narcisse, traducción de Vera Waksman, en *Ramona*, Revista de Artes Visuales, núm. 66, noviembre de 2006.

Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios, introducción, traducción y notas de Antonio Pintor-Ramos, Trotta, Madrid, 2007.

Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, estudio preliminar y traducción de Antonio Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988.

Rousseau juez de Jean-Jacques. Diálogos, traducción de Manuel Arranz, prólogo de Javier Gomá Lanzón, Pre-Textos, Valencia, 2015.

B. Otras fuentes consultadas

Kant, Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, edición bilingüe alemán-español, Fondo de Cultura Económica de México, 2004.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2008.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Heliasta, Buenos Aires, 2005.

Voltaire, *Cándido. Micromegas. Zadig*, edición y traducción de Elena Diego, Cátedra, Madrid, 2009.

- *Cuentos completos en prosa y verso*, edición y traducción de Mauro Armiño, Siruela, Madrid, 2015.
- *Diccionario filosófico*, edición, prólogo y traducción de Luis Martínez Drake, Akal, Madrid, 2009.
- *Diccionario filosófico*, en línea:
https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Voltaire_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Garnier_tome17.djvu
- “Poema sobre la Ley Natural y Poema sobre el desastre de Lisboa”, en *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas críticas de Alicia Villar, Alianza, Madrid, 1995.

San Agustín, *Confesiones*, publicación en línea: www.librosenred.com

Leibniz, G.W, *Escritos Filosóficos*, Ezequiel De Olaso, notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torreti, traducción de Roberto Torreti, Tomás Zwanck y Ezequiel De Olaso, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1982, publicación en línea:
<https://es.scribd.com/document/337654315/Leibniz-Gottfried-Wilhelm-Escritos-Filosoficos-PDF>

Fuentes secundarias

A. Sobre Jean-Jacques Rousseau

- Aguilar, Enrique, "El ciudadano en tiempos de la Ilustración: Rousseau y el paradigma de la política basada en la virtud", en Armando Cartes Montory/Pedro Díaz Polanco (coordinadores), *Ciudadanía, Temas y Debates*, Centro de Estudios del Bicentenario, Santiago, Chile, 2015.
- Amor, Claudio, "Civitas y religión civil en Rousseau" en *Deus Mortalis*, Cuaderno de Filosofía Política, núm. 7, 2008.
- Ball, Terence, "Rousseau's civil religion reconsidered" en *Reappraising political theory. Revisionist Studies in the History of Political Thought*, Clarendon Press-Oxford, 1995, pp. 107-130.
- Baranzelli, Dante, "Jean-Jacques Rousseau: de la Teodicea a la antropología del mal" en *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Beatriz von Bilderling (comp.), Eudeba, Buenos Aires, 2009, pp. 175-199.
- Beiner, Ronald, "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion" en *The Review of Politics*, Vol. 55, No. 4 (Autumn, 1993), pp. 617-638, Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics Stable, en línea: <http://www.jstor.org/stable/1407609>
- Bejar, Helena, "Rousseau: opinión pública y voluntad general", Centro de Investigaciones Sociológicas, *Reis*, N° 18 (Abril-Junio 1982), pp. 69-82, en línea: <http://www.jstor.org/stable/40182940>, acceso: 24/04/2015
- Bloom, Allan, "Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.) *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 529-548.
- Cassirer, Ernst, « El problema Jean-Jacques Rousseau» en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica de Madrid, 2014, pp. 49-155.

Dotti, Jorge, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Centro Editor de América Latina, 1980.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983.

- “Remedio en el mal: el pensamiento de Rousseau” en *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*, traducción de J. L. Arántegui, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000, pp. 183-231.

Strauss, Leo, “La crisis del derecho natural moderno: Rousseau” en *Derecho natural e historia*, Prometo, Buenos Aires, 2014, pp. 285-322.

Todorov, Tzvetan, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona, 2008.

Waksman Vera, “El Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primer versión de El contrato social”, *Deus Mortalis*, Cuaderno de Filosofía Número 3, 2004, pp. 519-547.

- “Rousseau en primera persona: el filósofo o el hombre recobrado” en *Lenguaje, Voluntad e Igualdad en la sociedad moderna. Homenaje a Jean-Jacques Rousseau*, R. Pulley, N. Martínez Sáez (comps.), Mar del Plata, 2012, pp. 625-634.
- “El Sócrates de Rousseau y la filosofía en la ciudad” en *Deus Mortalis*, Cuaderno de Filosofía Política, núm. 8, 2009.
- “Jean-Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública” en *Anacronismo e Irrupción*, Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, vol. 3 N° 4, Mayo 2013 a Noviembre 2013, pp. 104-127.
- *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2016.

Waterlot, Ghislain, *Rousseau. Religión y Política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

Villar, Alicia, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas críticas Alicia Villar, Alianza, Madrid, 1995.

- “La compasión en Rousseau y Kant”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, t. 61, fasc. 2, Abril-Junio 2005, pp. 559-577, en línea:
<http://www.jstor.org/stable/40314298>, accessed: 24-04-2015.
- “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau”, en *Pensamiento* vol. 61 (2004), núm. 228, pp. 361-388.

Wolin, Sheldon, “Rousseau: la idea de comunidad”, en *Política y perspectiva*, Amorrortu, 2004, pp. 395-400.

B. Historia y Teoría política

Badinter, Élizabéth, *Las pasiones intelectuales*, t. I. *Deseos de gloria [1735-1851]*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

- *Las pasiones intelectuales*, t. II. *Exigencia de dignidad [1751-1762]*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

Béjar Helena, *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Paidós, España, 2000.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Fazio E. Rodolfo, “Dios ante el mal. La Teodicea Leibniziana”, en *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Beatriz von Bilderling (comp.), Eudeba, Buenos Aires, 2009, pp. 57-82.

Hampsher-Monk, Iain, *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, Ariel, Madrid, 1996.

Hilb, Claudia, *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2016.

Neiman, Susan, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

Pac, Andrea, "Voltaire: el Poema sobre el desastre de Lisboa o la imposibilidad de justificar el mal", en *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Beatriz von Bilderling (comp.), Eudeba, Buenos Aires, 2009, pp. 147-173.

Rosler, Andrés, *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la República*, Katz, Buenos Aires, 2016.

Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Buenos Aires, 2014.

Starobinski, Jean, *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*, traducción de J. L. Arántegui, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000.

Strauss, Leo, *Derecho natural e historia*, Prometeo, Buenos Aires, 2014.

C. Otras fuentes

Borges, Jorge Luis, *Obras Completas II 1952-1972*, Emecé, España, 1996.

Jullien François, *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016.